

La Place d'al Fârâbî

dans l'école philosophique musulmane

THÈSE COMPLÉMENTAIRE
POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée

à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

IBRAHIM MADKOUR

LICENCIÉ ÈS LETTRES

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT

ADRIEN-MAISONNEUVE

5, RUE DE TOURNON, PARIS (6^e)

1934

*Thèse complém.
Paris 1934.*

La Place d'al Fârâbî

dans l'école philosophique musulmane

La Place d'al Fârâbî

dans l'école philosophique musulmane

THÈSE COMPLÉMENTAIRE
POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

présentée
à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

IBRAHIM MADKOUR

LICENCIÉ ÈS LETTRES

LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT

ADRIEN-MAISONNEUVE

5, RUE DE TOURNON, PARIS (6^e)

—
1934

*37070



Au seuil de ce travail, je ne puis oublier d'exprimer
toute ma gratitude à mes chers maîtres,

MM. A. LALANDE, L. MASSIGNON, et S. VAN DEN BERGH.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41551811_0001

NOTE

SUR LA TRANSCRIPTION DES MOTS ARABES

Certains termes techniques et noms propres doivent garder leur allure arabe. Aussi les avons-nous écrits tels qu'ils se prononcent, en adoptant le système de transcription suivant. Nous avons dû cependant respecter les autres systèmes adoptés par les différents auteurs arabisants, en les reproduisant fidèlement dans les citations que nous en avons données :

م ,	د d	ط t	م m
ا a	ذ dh	ظ zh	ن n
ب b	ر r	ع ' h	ه h
ت t	ز z	غ gh	و w
ث th	س s	ف f	ي y
ج j	ش ch	ق q	
ح h	ص ġ	ك k	
خ kh	ض d	ل l	

ة état absolu : a

بب : bb

état construit : at.

VOYELLES ET DIPHTONGUES

ب : ba ; بـ : bi ; بـ : bo ; با : bâ ; بي : bt ;
 بو : bou ; بـ : bay ; بـ : baw.

INTRODUCTION

Parmi les grands philosophes musulmans, al Fârâbî est l'homme le moins connu ; sa vie est à peine signalée par les biographes arabes ; ses œuvres, qui sont représentées par une assez longue liste de titres, restent, pour la plupart, inconnues. Amateur de solitude, il a vécu avec ses idées, et la postérité n'a pu malheureusement faire son profit de ces dernières. Sa présence à la Cour de Sayf al Dawla Ibn Hamdân n'a rien changé dans ses habitudes et ne l'a pas fait sortir de son ascétisme¹. Le compagnon du roi et le favori des chefs se trouvait souvent seul auprès de la nature, la contemplant et la faisant parler. C'est au bord de ruisseaux et entre les fleurs qu'il composait ses écrits². Promoteur d'un nouveau système, il était, en quelque sorte, étranger à son époque, comme beaucoup de grands génies. Il a disparu après avoir élaboré une nouvelle doctrine qui devait quand même jouer son rôle. Ce Plotin du monde musulman n'a pas eu un Porphyre pour garder son œuvre et retracer sa vie. Ce véritable maître d'Ibn Sinâ n'a pas trouvé un autre Joûzjânî pour commenter sa doctrine et en faire l'éloge³.

Ibn Sinâ et Ibn Rochd ont partagé équitablement l'Orient et l'Occident entre eux durant le moyen âge. Le monde musulman a connu assez Ibn Sinâ par ses œuvres et surtout par l'influence qu'il a exercée sur les écoles postérieures. A partir du x^e siècle, ce sont ses écrits qui ont construit les éléments essentiels de la spéculation

1. Sayf al Dawla (918-967) est le plus grand prince de la famille hamdanide et le possesseur d'Alep. Amateur de science, il fut entouré de grands savants et poètes contemporains, tels qu'al Fârâbî et Motanabbî (Ibn Khallikân, *Wafayât al a'yân*, Vies des hommes illustres, texte arabe, édit. de Slane, Paris, 1838, t. I, pp. 507 et suiv.).

2. *Ibid.*, traduction anglaise sous ce titre : *Bibliographical Dictionary*. Paris, 1842, t. III, p. 209.

3. Joûzjânî est un ami et disciple d'Ibn Sinâ auquel nous devons beaucoup de renseignements sur la vie de son maître (*Qiftî, Târikh al hokamâ'*, L'histoire des Philosophes, édit. de Dr J. Lippert, Leipzig, 1903, pp. 419 et suiv. ; Ibn Abî Oçaybî'a '*Oyoân al anbd' fl'abaqât al a'libbâ'*, Sources de nouvelles au sujet des classes de médecins, Königsberg, 1884, t. II, p. 209).

philosophique en terre d'Islam. En logique, en métaphysique et en physique, c'est à lui que l'on s'adressait avant tout. La philosophie musulmane reste encore aujourd'hui avicennienne à bien des égards. Gobineau avait déjà donné une liste de philosophes « avicennisants » de la Perse depuis le xvi^e siècle jusqu'à présent¹. On trouve chez le Cheikh Moḥammad 'Abdo († 1905), le dernier grand représentant de la pensée islamique moderne en Egypte, une influence² indéniable d'*al Ostâdh al Ra'îs*³. Mehren dit avec raison que « l'influence d'Avicenne se fait sentir jusqu'à nos jours⁴ ». En un mot, Ibn Sinâ est le philosophe célèbre de langue arabe.

La langue latine, à son tour, a connu à fond Ibn Rochd. Mal reçu en Orient, l'averroïsme a immigré en Occident⁵. Arrivée après son temps, si l'on peut dire, cette doctrine ne pouvait vivre au milieu du fanatisme musulman. Elle fut cependant attirée par un autre fanatisme, qui d'ailleurs ne l'adoptait pas, mais lui faisait subir la critique et le blasphème. Pendant trois siècles environ, l'averroïsme a beaucoup agité les docteurs et les philosophes chrétiens. Des écoles scolastiques ont pris sa défense et d'autres l'ont battu en brèche. L'illustre historien Renan lui a consacré des pages qui resteront mémorables⁶. Si Ibn Rochd était considéré par la scolastique occidentale comme le blasphémateur des religions et le père des incrédules, il y était également regardé comme le *Grand Commentateur* incontesté et l'interprète par excellence d'Aristote⁷.

Al Fârâbî, au contraire, est à peine connu, soit en arabe, soit en latin. L'usage fréquent qu'Ibn Sinâ a fait de ses écrits a été la cause de l'éclipse quasi complète de son nom dans la littérature arabe⁸. De même, en dehors de quelques citations d'Albert le Grand, on ne prononce guère son nom en latin⁹.

1. Gobineau, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, dernière édit., Paris, 1928, pp. 76-86.

2. Voir par exemple le *Commentaire* de Moḥammad 'Abdo sur *al Baṣḍ'ir al-naṣṭriyya*, Le Caire, 1898, p. 2, 12, 15, etc.

3. C'est un titre d'Ibn Sinâ désignant « le maître-chef ».

4. Mehren, *Muséon*, Louvain, 1882, p. 397.

5. On sait que les noms d'Ibn Sinâ et d'Ibn Rochd ont été altérés dans la scolastique latine et transformés en Avicenne et Averroès. Nous avons cru devoir revenir à leur véritable orthographe arabe en conservant cependant les mots « avicennisme et averroïsme » pour désigner la doctrine de ces deux philosophes.

6. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 8^e édition, Paris, 1925.

7. *Ibid.*, pp. 316-317.

8. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, nouvelle édit., Paris, 1927, p. 392.

9. Voir, par exemple, Albert. Magn. *An. Post.* I, 1, 3, *Sum. Theol.* II, XIII.

Cette méconnaissance s'étendit du moyen âge aux temps modernes. Jusqu'au commencement de la seconde moitié du XIX^e siècle, on ne connaissait ni al Fârâbî ni ses œuvres. C'est grâce à deux grands arabisants, Steinschneider et Dieterici, que ce philosophe commença à reprendre sa place injustement perdue¹. En 1869, le premier l'a présenté à l'Académie des Sciences de Saint-Pétersbourg, en rassemblant tout ce qui le touche dans les diverses sources arabes, hébraïques ou latines. Avec une vaste érudition et une étude minutieuse, il en a donné une biographie très détaillée². Mais il s'agissait ensuite de le faire connaître ; c'est ce dont s'est occupé le second arabisant. On ne peut pénétrer la pensée d'un philosophe sans s'adresser directement à ses propres écrits dans sa propre langue. Voilà pourquoi Dieterici se mit à ramasser les débris de la grande œuvre d'al Fârâbî. A la fin du XIX^e siècle, il en a publié deux opuscules qui contiennent une série de dissertations³. Ce travail fut, croyons-nous, d'une portée considérable pour nous mettre en relation directe avec notre philosophe. Après les travaux de Dieterici, d'autres publications ont paru aux Indes et en Egypte. La dernière en date est celle d'*Iḥṣâ'al-'oloûm* (La classification des sciences), qui a paru récemment au Caire (1931) et à Madrid (1932)⁴.

Malheureusement, le temps ne nous a pas conservé grand'chose des écrits d'al Fârâbî. Le peu qui nous en reste suffit-il pour nous rendre compte de sa doctrine ? Telle est la question que l'on discute et sur laquelle on est peu d'accord. M. Carra de Vaux, par exemple, aime mieux ne pas se prononcer nettement sur la doctrine alfarabienne, faute de renseignements satisfaisants⁵. Il n'y a nul doute que les fragments que nous avons en main de l'œuvre d'al Fârâbî ne présentent qu'une faible partie de ses nombreux écrits. Toutefois, ils contiennent en germe tout son système. Ce système s'explique encore mieux, si on le compare aux études d'Ibn Sinâ et d'Ibn Rochd.

On a coutume de dire que la doctrine d'al Fârâbî est celle des

1. Schmölders avait déjà publié et traduit en latin dans la première moitié du XIX^e siècle deux dissertations des écrits alfarabiens. (Schmölders, *Documenta philosophiae arabum.*, Paris, 1836).

2. M. Steinschneider, *Al Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XIII, n° 4, Saint-Pétersbourg, 1869.

3. Ces deux opuscules ont pour titres, *Al Fârâbî's philosophische Abhandlungen*, Leiden, 1890, et *Al Fârâbî's Abhandlung Der Musterstaat*, Leiden, 1895.

4. Auparavant, *al Iḥṣâ'* avait été édité également dans *al Irfan*, Revue scientifique, littéraire et mensuelle, Saïda (Syrie), 1921, vol. VI, pp. 11-20, 130-143, 241-257.

5. C. de Vaux, art. *Al Fârâbî*, dans *Encyc. de l'Islam*, II, p. 58.

péripatéticiens arabes¹. C'est une manière assez commode d'exposer les choses. Si al Fârâbî avait vécu à la même époque qu'Ibn Sînâ ou qu'Ibn Rochd, on aurait été tenté de dire qu'il a collaboré avec ses contemporains pour former la doctrine de l'école. Mais la réalité historique nous oblige à poser la question autrement. Les trois philosophes en question se succèdent, comme on le sait, suivant un ordre chronologique commençant par al Fârâbî et finissant par Ibn Rochd. Al Fârâbî, qui est mort assez âgé, en 950 J.-C., a construit son système un siècle environ avant la venue d'Ibn Sînâ († 1037)². Ce dernier le considère, d'ailleurs, comme un maître et avoue qu'il a subi son influence³. Postérieur aux deux autres, Ibn Rochd († 1192) a dû leur emprunter beaucoup, quoiqu'il les critique à bien des égards. Renan avait déjà dit « que le système désigné au moyen âge et à la Renaissance sous le nom d'averroïsme n'est que l'ensemble des doctrines communes aux péripatéticiens arabes⁴. »

Entre Ibn Sînâ et Ibn Rochd se trouvent Ghazâlî († 1111) en Orient, Ibn Bâja († 1138) et Ibn Tofayl († 1185) en Espagne. Ces trois grandes figures n'entrent pas directement dans notre sujet. Quant à Ghazâlî, il est, pour nous, une personnalité très large et fort complexe que l'on doit séparer des autres. Il est un philosophe, un défenseur fervent de la théologie, un dévot adonné au mysticisme et un juriste remarquable de l'Islam. Nous nous occuperons uniquement de son attaque contre les philosophes pour montrer comment il a jugé la doctrine alfarabienne.

On compte généralement Ibn Bâja et Ibn Tofayl parmi les membres de l'école arabe. Mais dans la mesure où nous les connaissons, il nous semble qu'ils n'ont pas eu à proprement parler une doctrine philosophique. Ce sont des idées fragmentaires qu'ils doivent d'ailleurs à leurs devanciers de l'Orient, comme nous le verrons par la suite⁵. Ainsi, lorsqu'il s'agit de grands philosophes musulmans, Ibn Bâja et Ibn Tofayl viennent en dernier lieu. C'est entre les mains d'al Fârâbî, d'Ibn Sînâ et d'Ibn Rochd que la doctrine philosophique

1. *Ibid.*, cf. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1923, t. IV, p. 10.

2. La vérification de date est une question très difficile dans la littérature arabe. Pour ne pas compliquer notre exposé, nous donnons seulement la date de la mort en nous référant généralement au savant ouvrage de C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Berlin, 1902, qui est une autorité dans la matière.

3. *Qifî*, p. 416 ; *Ibn Abî Oç*, II, p. 4.

4. Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 88. Il est à noter que cette assertion ne peut être admise intégralement (voir ici, pp. 117-118).

5. *Ibid.*, pp. 198-199.

arabe s'est formée et s'est développée. Et c'est dans cette triade que nous voulons fixer la place d'al Fârâbî.

Un autre penseur antérieur à al Fârâbî est d'ordinaire considéré comme le premier philosophe musulman. Nous faisons allusion au « *Faylasôf al 'arab* » (le philosophe arabe), al Kindî († 870), à qui on fait remonter les origines de la doctrine philosophique de l'Islam¹. Selon nous, al Kindî est plutôt un médecin et un mathématicien astronome. Ibn Ishâq al Nadîm avait déjà remarqué avec raison qu'il était surtout supérieur en sciences². A la manière des Néopythagoriciens, il regardait les mathématiques comme la base de toute spéculation et les appliquait non seulement à la physique, mais aussi à la médecine³. Un de ses livres a pour titre : « On ne peut comprendre la philosophie sans être mathématicien⁴ ». Ses études astronomiques, en particulier, étaient fondées sur les mathématiques. Voilà pourquoi on le rangeait au moyen âge parmi les neuf juges (*judices*) de l'astrologie⁵. Le plus grand de ses ouvrages qui nous sont parvenus porte uniquement sur l'optique⁶. A considérer la liste immense de ses écrits, la philosophie n'y occupe que peu de place⁷. Les quelques traités philosophiques qu'il nous a laissés, et auxquels nous reviendrons, sont de petites dissertations très sommaires⁸. Bref, al Kindî appartient principalement à la tendance physique qui a dominé la spéculation philosophique de l'Islam à ses débuts.

Coincidence curieuse, nous savons que les physiciens ioniens furent les premiers investigateurs de la Grèce. Après eux, sont venus les

1. On n'est pas tout à fait d'accord sur la date de la mort d'al Kindî. Mais selon l'opinion la plus vraisemblable, al Fârâbî lui est postérieur d'environ un demi-siècle (Brockelmann, *Gesch.d. ar. Lit.*, t. I, p. 209).

Sur le titre « *Faylasôf al 'arab* », nous renvoyons à l'étude de M. de Boer dans *Archiv für Geschichte der Philos.*, 1899, XIII, pp. 154-155. Il est à peine besoin de remarquer que ce titre ne s'oppose point à la thèse que nous soutenons ; car le mot « *Faylasôf* » n'a pas un sens précis dans la langue arabe (Goldziher, *Encyc. de l'Islam*, art. *Fâilasûf*). Il peut s'appliquer à un savant aussi bien qu'à un véritable aristotélicien. D'autre part, sans enlever à al Kindî son titre, nous voulons simplement le ranger parmi les philosophes naturalistes.

2. Al Nadîm, *al Fihrist*, édit. G. Flügel, Leipzig, 1871, p. 255.

3. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, p. 98 ; trad. anglaise, « *The History of philosophy in Islam* », par E. R. Jones, London, 1903, p. 100.

4. *Fihrist*, p. 288 ; *Qifî*, p. 368 ; *Ibn Abî Oç*, I, p. 209.

5. De Boer, *Encyc. de l'Islam*, art. *Al Kindî*, II, p. 1078 ;

6. *Ibid.*, p. 1079.

7. *Fihrist*, pp. 255 et suiv. ; *Qifî*, pp. 368-376 ; *Ibn Abî Oç*, I, pp. 209 et suiv.

8. Voir ici pp. 134 et suiv., 194.

Pythagoriciens et les médecins. La pensée rationnelle et la philosophie proprement conceptuelle ne se sont formées qu'assez tard. Il en est de même dans le monde musulman où les Arabes furent attirés dès l'abord par les sciences naturelles. Leurs premières traductions ont eu pour objet la chimie et la médecine¹, et les premiers traducteurs étaient presque tous des médecins², de sorte que le monde musulman a connu de grands hommes de science avant de connaître les péripatéticiens arabes. De très bonne heure, les musulmans ont entrepris des études expérimentales en chimie et en astronomie³. L'école de Jâbir Ibn Hayyân, sur laquelle nous sommes de plus en plus renseignés, marque un progrès sensible des études chimiques avant que le rationalisme aristotélécien fût développé⁴. Liées à la chimie, à l'astronomie et à la comptabilité administrative, les mathématiques ont eu aussi, assez tôt, une place importante. Al Khowârizmî, Thâbit Ibn Qorra et Banoû Mouîsâ ont déjà montré au début du ix^e siècle un talent marqué pour l'arithmétique, l'algèbre et la géométrie⁵. Ainsi, répondant à des nécessités vitales, les sciences physiques, médicales et mathématiques ont intéressé, en premier lieu, les penseurs musulmans. Il faut toujours vivre avant de philosopher.

Cette tendance naturaliste se manifeste encore dans les recherches purement théologiques ou littéraires. On a remarqué, avec raison, quelques traces de la philosophie d'Anaxagore et d'Empédocle chez un Aboû al Hodhayl al 'Allâf (ix^e s.) et chez un Nazhzhâm († 845)⁶. Le matérialisme stoïcien se montre aussi dans bien des réflexions de ces premiers maîtres de l'école mo'tazilite. Le mazdéisme et le manichéisme, qui ont ravagé le monde musulman de très bonne heure, ont exercé une influence matérialiste sur les Mo'tazilites, bien que ceux-ci

1. Voir notre thèse principale intitulée, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ch. I, § 1.

2. *Ibid.*, ch. I, § 3.

3. C. de Vaux, *Encyclopaedia of religion*, art. *Alchemy*, Edinburgh, 1908 = *Les penseurs de l'Islam*, II, p. 202.

4. M. Meyerhof, *Legacy of Islam*, Oxford 1931, art. *Science and Medicine*, p. 327. Il va de soi que, parlant de l'école de Jâbir, nous n'envisageons pas la personnalité de celui-ci, personnalité qui est discutée depuis al Nadîm jusqu'à nos jours (*Fihrist*, p. 355). Que Jâbir ait existé ou non, qu'il ait été contemporain de Ja'far al Çâdiq ou non, il est hors de doute qu'une école chimique arabe existait dès la seconde moitié du viii^e siècle de notre ère.

Tout récemment, MM. J. Ruska et P. Kraus ont mis en évidence l'existence de cette école (*Dritter Jahresbericht*, Berlin, 1930 ; *Isis*, 1931). Le dernier, en particulier, prépare un grand travail sur Jâbir Ibn Hayyân qui jettera beaucoup de lumière sur cette question.

5. *Fihrist*, p. 272, 328 ; Ruska, *Encyc. de l'Islam*, art. *Thâbit B. Qorrah*.

6. De Boer, *The Hist. of philos.*, pp. 51-53 ; Horten, *Encyc. de l'Islam*, art. *Falâsifa*, II, p. 51.

aient lutté brillamment contre eux. Jâhizh († 869), un des chefs de l'école mo'tazilite de Baġra, est le premier écrivain naturaliste de l'Islam. Ses écrits de rhétorique sont pleins d'observations assez justes sur les divers aspects de la vie. Son grand ouvrage « *Kitâb al hayawân* » (Le livre des animaux) est le premier traité zoologique arabe.¹ Si Aristote avait exercé une influence sur ce livre, ce serait uniquement par son côté naturaliste et ses traités sur les animaux. Dans ses écrits théologiques, Jâhizh s'efforce de combiner les dogmes de l'Islam avec la philosophie de la nature². En un mot, ayant été en vogue, la philosophie naturelle a joué son rôle un peu partout.

La prédominance des sciences naturelles dans le monde musulman a duré 150 ans environ, elle commença dès la dernière moitié du viii^e siècle et continua jusqu'à la fin du ix^e. C'est justement la période des grandes traductions de l'œuvre platonicienne et aristotélicienne. Au x^e siècle s'ouvre une époque nouvelle. Les études d'Aristote étant traduites en arabe, on va les commenter et les interpréter. La philosophie naturelle va céder la place à la philosophie conceptuelle, et le rationalisme aristotélicien se substituera au matérialisme présocratique et stoïcien. Le concept des dialecticiens prend la place des éléments premiers des alchimistes et des expérimentateurs.

Nous ne voulons pas dire par là qu'à partir du x^e siècle, les Arabes ont abandonné la médecine et l'alchimie. Bien au contraire, ces sciences furent encore étudiées. Le fameux Râzî (*Rhazes*) († 925), le plus grand médecin du monde musulman et, peut-être, du moyen âge³ en général, est un savant du x^e siècle et un contemporain d'al Fârâbî. Al Fârâbî lui-même, Ibn Sinâ et Ibn Rochd sont de grands philosophes et de bons médecins. Mais au cours de cette nouvelle période la métaphysique et la pensée rationnelle ont pris le dessus; l'aristotélisme envahit les esprits et domine la vie spéculative.

Les effets de la nouvelle orientation se manifestent aussi bien chez les théologiens que chez les philosophes proprement dits. C'est au x^e siècle que l'on commence à appliquer les solutions les plus subtiles aux problèmes dogmatiques. Le mo'tazilite Aboû Hâchim († 933) résout, d'une manière toute métaphysique, la question des attributs divins⁴. La nouvelle tendance joue son rôle non seulement

1. *Encyc. de l'Islam*, art. *Djâhiz*, I, pp. 1928-1929.

2. Chahrastânî, *al Milal wal niḥal*, (les Sectes religieuses et les écoles philosophiques) texte arabe, édition de London, 1842, t. I, p. 53.

3. Browne, *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921, p. 44.

4. Chahrastânî, *Milal*, I, p. 56. M. Horten attribue les idées d'Aboû Hâchim, comme

chez les Mo'tazilites, mais aussi chez les Orthodoxes. Ach'arî († 935), le chef de l'orthodoxie musulmane à partir du x^e siècle, nous en offre un exemple frappant. C'est lui, le premier, qui a appliqué fréquemment le raisonnement démonstratif aux dogmes de l'Islam¹. La syllogistique aristotélicienne est devenue entre ses mains une arme solide de la polémique religieuse². On ne cherche plus à prouver l'existence de Dieu par des données oratoires tirées de phénomènes de la nature, mais par la raison et la démonstration. La théologie devient l'affaire des logiciens plutôt que celle des naturalistes et des expérimentateurs³.

Dans l'histoire de la philosophie, le x^e siècle est caractérisé par la formation de l'école arabe. Avec al Fârâbi, cette école se fait jour et prend une existence propre. Les premiers traducteurs lui ont, sans doute, frayé le chemin ; c'est à leur contact qu'al Fârâbi s'est formé et s'est initié à la philosophie⁴. Al Kindî, en particulier, a préparé les grands travaux du x^e siècle. Il s'est occupé de Platon, d'Aristote, et a tracé quelques lignes de la marche à suivre. Il a eu vraisemblablement une influence sur al Fârâbi, bien que celui-ci n'en parle jamais. Toutefois les vues philosophiques d'al Kindî ne sont qu'à l'état d'ébauche et ses recherches sont fragmentaires. En lisant ses brèves dissertations, on a l'impression qu'il n'est pas tout à fait maître de ses idées. Cet admirateur de Socrate joue, à certains égards, le même rôle que lui dans le monde musulman⁵. Socrate, comme chacun sait, est l'initiateur de la philosophie du concept ; néanmoins, c'est le con-

celles des premiers Mo'tazilites en général, à une influence hindoue (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie*, XXXIV, 310 et suiv.). Nous ne pouvons nier que la philosophie des Indes ait agi sur la pensée musulmane, surtout par l'intermédiaire des Persans : Manichéens et Mazdéistes. Mais l'influence hindoue-persane joue clairement un rôle dans les premières générations des Mo'tazilites ; chez un Wâçil Ibn'Aṭā', par exemple. L'introduction de la philosophie grecque va changer la direction de la spéculation mo'tazilite. On a déjà remarqué une influence aristotélicienne chez Jāḥiẓh. Avec Abou Hāchim, nous sommes dans la 9^e génération des Mo'tazilites, où l'influence grecque gagne davantage en profondeur et en extension. La preuve en est que l'on trouve chez lui des idées nouvelles qui portent une marque métaphysique. Si ces idées avaient été dues à une influence hindoue, elles auraient existé plus tôt.

1. Voir Ach'arî, *Ibāna*, Le Caire 1929, pp. 13, 18, 21, 22 ; Mehren, *Exposé de la Réforme de l'islamisme*, Leide, 1878, p. 42 ; H. Ritter, *Introd. aux Maqālāt al islāmiyyīn*, p. 1.

2. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932, p. 3.

3. Ibn Khaldoun fait remonter ce changement seulement à Ghazālî (*Moqaddima*, Prologomènes, texte arabe, p. 407). Mais pour nous, celui-ci n'a fait que développer l'œuvre commencée par Acha'rif. (I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ch. VII, premiers alinéas).

4. *Fihrist*, p. 263 ; *Qifṭī*, p. 297 ; *Ibn Abī Oç.*, t. II, p. 135.

5. Al Kindî s'est assez occupé de Socrate ; il a écrit une série de dissertations sur ses « Dialogues », sa « Vertu » et sa « Mort ». (*Fihrist*, p. 260).

Ce dernier écrit appelle notre attention sur un petit récit d'Ikhwân al Čafā sur le même

cept moral et vulgaire qu'il s'efforce de former. Platon prend après lui le concept dans toute son extension et lui applique ses méthodes appropriées. De même al Kindî nous achemine vers le péripatétisme arabe. Mais c'est chez al Fârâbî que nous voyons, pour la première fois, ce système entièrement formé. Nous constatons quelques ressemblances entre les idées des deux philosophes musulmans. Cependant nous ne pouvons dire qu'al Kindî ait professé une doctrine philosophique complète. Son influence au x^e siècle apparaît surtout dans les ouvrages mathématiques relatifs à la philosophie de la nature. Ses disciples, quoique de degré inférieur, témoignent de son goût favori. L'un d'eux, le plus connu, al Balkhî, est un géographe et un homme d'histoire naturelle¹. Il est très rare que les auteurs postérieurs citent les écrits philosophiques d'al Kindî. Quand il s'agit des premiers philosophes qui ont bien compris Aristote, les biographes arabes désignent toujours al Fârâbî et Ibn Sinâ². Dans sa polémique contre les philosophes anciens et modernes, Ghazâlî, sous le nom de modernes, entend seulement Ibn Sinâ et al Fârâbî³. Ce qui prouve que la « philosophie moderne » ou — ce qui est le même dans sa pensée — la philosophie musulmane, part du dernier. Pour Ibn Tofayl, Ibn Rochd et les philosophes espagnols, en général, *Aboû Naçr*⁴ et le *Cheikh Aboû 'Alî*⁵ sont les deux représentants de la philosophie en Orient⁶. Al Fârâbî est donc le point de départ d'une nouvelle ère et le fondateur d'une école.

La philosophie arabe est essentiellement péripatéticienne. Ses auteurs se déclarent disciples fidèles d'Aristote, dont ils ont subi la plus grande influence⁷. Cependant cette philosophie est avant tout musulmane et porte sa marque spéciale. Le péripatétisme est un système qui prête à confusion. C'est une doctrine qui a évolué dans le temps et dans l'espace : le péripatétisme antique n'est pas du tout le péripatétisme arabe ; ce dernier diffère, sous quelques rapports, du péripatétisme de la scolastique occidentale. Ce péripatétisme arabe,

sujet (*Rasâ'il*, édit du Caire, t. II, part. IV, pp. 99-100) dont on n'a pu jusqu'à présent établir l'origine. Pour nous, ce récit est, sans doute, puisé dans les travaux d'al Kindî.

1. Yâqoût, *Mo'jam al-odabâ'*, I, pp. 141 et suiv.; Huart, *Encyc. de l'Islam*, art. *Balkhî*, I, p. 638.

2. *Qiftî*, p. 51.

3. Ghazâlî, *al Monqidh min al ḍalâl* (la Délivrance de l'erreur), texte arabe, édit. du Caire ; s. d., I, P. 11 ; L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909, p. 55.

4. C'est un surnom d'al Fârâbî, désignant qu'il est le père d'un fils nommé Naçr.

5. Un surnom d'Ibn Sinâ.

6. Ibn Rochd, *Faḥl al maqâl*, p. 6 ; Ibn Tofayl, *Ḥayy*, p. 2.

7. I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ch. I, § 4.

c'est l'aristotélisme, il est vrai, qui en fait la majeure partie ; mais il renferme d'autres éléments étrangers qui s'y sont associés. Il constitue un tout dont les parties sont d'origines différentes. Comment cette synthèse s'est-elle formée ? Chez quel philosophe musulman trouverons-nous la source première de cette formation ? Voilà la question qui n'a pas encore été posée d'une manière précise, et qui, par conséquent, n'a pas été résolue. Nous avons cru trouver la réponse chez al Fârâbî. Ce penseur inconnu est, selon nous, le père de la philosophie musulmane. Le plan qu'il en a dressé se modifiera après lui dans les détails, non pas dans les principes. Le système philosophique qu'il a adopté ne subira dans la suite que des développements et des analyses. En un mot, le péripatétisme arabe avec ses caractéristiques et ses particularités se trouve déjà dans ses écrits.

Nous avons été frappé de voir ce philosophe négligé malgré son importance historique. L'historien de la philosophie s'intéresse évidemment au développement et à l'image parfaite d'une doctrine. Mais la recherche des origines constitue la partie fondamentale de sa tâche. Cette recherche est souvent malaisée et très compliquée ; quelques analogies la facilitent pourtant. Les caractères communs que nous constatons entre diverses doctrines nous amènent à établir des relations entre elles. Certaines ressemblances entre les idées d'al Fârâbî et celles d'Ibn Sinâ ne laissent aucun doute sur leur parenté. Quelquefois, Ibn Sinâ nous fait mieux comprendre une idée alfarabienne qu'al Fârâbî lui-même ; ce qui ne nous empêche pas de réserver l'originalité de cette idée à son premier auteur. C'est à ce caractère original qu'al Fârâbî doit sa place dans l'école arabe ; place à laquelle nous consacrons ce présent travail.

Hâtons-nous de dire cependant que nous avons écarté systématiquement l'œuvre logique d'al Fârâbî pour deux raisons principales. Tout d'abord, les renseignements sont très insuffisants sur ce terrain ; de nombreux écrits logiques d'al Fârâbî il ne nous reste que de petits fragments dont quelques-uns sont encore manuscrits¹. Ensuite, bien qu'al Fârâbî passe pour le premier et célèbre logicien du monde arabe, nous ne croyons pas qu'il ait élaboré une doctrine propre. Comme les autres membres de son école, il s'est contenté de reproduire la logique aristotélicienne dans ses différentes parties. Nous avons d'ailleurs examiné cette question autre part d'une façon plus approfondie, et nous n'avons plus à y revenir ici².

1. *Ibid.*, *Introduct.*, § 2.

2. *Ibid.*.

CHAPITRE PREMIER

Le syncrétisme philosophique d'al Fârâbî

Certaines idées, parce qu'elles semblent parfois bizarres, répugnent à l'esprit des chercheurs. Quelques doctrines paraissent tellement fausses qu'on les abandonne de prime abord. Mais l'historien doit s'intéresser aussi bien au faux qu'au vrai, à l'anormal qu'au normal ; car il arrive qu'un fait anormal serve à expliquer bien des faits normaux. A. Comte et C. Bernard ont déjà mis en relief l'importance capitale des faits morbides dans les études sociales et physiologiques. D'autre part, un fait historique est localisé dans le temps et dans l'espace. Si on le détache complètement de son milieu, il se trouve déformé et change de nature. Pour le bien comprendre, il faut donc l'étudier dans son cadre et en essayant de reconstituer son atmosphère. Une doctrine philosophique n'est qu'un de ces faits historiques que l'on doit expliquer à la lumière de leurs circonstances spéciales. Elle paraît bizarre quand on la sépare de son monde, et normale quand on la rapproche des idées sœurs ou voisines.

Al Fârâbî avait professé une de ces doctrines que l'on cite souvent avec mépris¹. Pour lui, la philosophie est une et les grands philosophes doivent s'accorder entre eux, étant donné que leur but est la recherche de la vérité. « Platon et Aristote, dit-il, sont les deux fondateurs de la philosophie. Ils ont créé ses origines, développé ses branches et atteint ses limites. C'est à eux que l'on s'adresse pour le peu et le prou de questions philosophiques. Leur opinion en cette matière est indiscutable, parce qu'elle est exempte de toute obscurité et de toute confusion. Voilà ce qui est répété et affirmé, sinon par tous, du moins par la plupart des hommes intelligents... Un désaccord entre ces deux sages aboutit à une des trois conséquences inévitables : ou ils ne s'entendent pas sur la définition de la philosophie, ou la tradition répandue qu'ils étaient les deux maîtres de l'antiquité n'est pas

1. C. de Vaux, art. *Al Fârâbî* dans *Encyc. de l'Islam*, t. II, p. 57.

fondée, ou enfin ceux qui prétendent relever une contradiction entre eux les ont mal compris... En ce qui concerne la définition de la philosophie, celui qui étudie leurs ouvrages logiques, éthiques, physiques et métaphysiques, trouve que la philosophie est, d'après eux, la science des êtres en tant qu'êtres¹. Ces êtres, ils se sont efforcés, tous les deux, de les expliquer sans rien inventer ni falsifier... Prétendre la fausseté de la tradition qui affirme leur supériorité est inadmissible. Car ce serait mettre en doute un témoignage unanime ou quasi unanime qui représente une preuve évidente pour tout le monde... Il ne reste donc qu'à soutenir la dernière thèse et à affirmer que la prétendue contradiction entre Platon et Aristote est illusoire² ».

De même, Galien n'avait pas l'intention de faire des reproches aux philosophes antérieurs. Jean Philopon avait tort de critiquer Aristote. Alors, il n'y a plus d'écoles philosophiques différentes : il n'y a plus de Platoniciens et de Péripatéticiens, ni de Stoïciens et de Néoplatoniciens. Tous les philosophes forment une seule et même école, à condition, bien entendu, que l'on évite les erreurs de quelques-uns. Les sectes sont aussi fâcheuses en philosophie qu'en politique. Elles ne sont aptes qu'à ergoter sur les mots et à susciter des querelles polémiques. Le philosophe historien al Fârâbî les connaît assez³. Pour lui, ce sont les faux partisans qui ont élargi le fossé entre les grands maîtres. On croirait entendre un des philosophes du xvii^e siècle exprimer son profond dégoût pour la lutte des sectes qui avait passionné la Renaissance. « Les sectaires philosophiques, dit encore al Fârâbî, n'ont eu pour tâche que de chercher les défauts des doctrines adverses en les déformant et en les modifiant⁴ ». Selon lui, on peut bien interpréter Aristote d'après un Porphyre comme on l'interprète d'après Alexandre d'Aphrodisias. Quelquefois même, l'opinion d'un néoplatonicien est plus appréciée que celle d'un grand péripatéticien pour expliquer la pensée du Maître Stagirite. Tel est, dans son apogée, le syncrétisme philosophique qu'al Fârâbî adopte et que l'on constate dans ses divers écrits.

1. Il est clair que cette définition de la philosophie qu'al Fârâbî cite au nom des deux philosophes grecs est d'origine aristotélicienne.

2. *Al Fârâbî's philos. Abhandl.*, pp. 1-4. Nous avons traduit un peu librement quelques phrases de ce passage pour rendre plus claire la pensée de notre auteur.

3. *Ibid.*, pp. 49-50.

4. *Ibid.*, p. 32.

1. SOURCES DU SYNCRÉTISME ALFARABIEN

Le syncrétisme d'al Fârâbî nous paraît étrange et ne cadre pas avec nos idées modernes. Il s'explique pourtant, si on le compare aux doctrines antérieures. En effet, le syncrétisme philosophique ne date pas seulement de l'école arabe. Une tendance syncrétique avait déjà dominé la spéculation philosophique dans la basse antiquité. Les uns combinaient avec art les différentes doctrines ; les autres les confondaient sans discernement. Mais ils cherchaient tous à construire une doctrine avec des emprunts faits de tous côtés¹. L'école d'Alexandrie a donné une forme plus nette à cette tendance syncrétique². Parlant de son maître, Porphyre dit qu'« on trouve, mélangés dans ses écrits, les dogmes stoïciens qu'il connaît bien et les dogmes péripatéticiens ; il fait un emploi fréquent de la métaphysique d'Aristote³ ». Porphyre lui-même écrit sept livres pour concilier la philosophie de Platon avec celle d'Aristote⁴. D'autres philosophes alexandrins ont entrepris le même travail⁵. En un mot, platonisme et péripatétisme, pythagorisme et stoïcisme se trouvent réunis et rapprochés dans les écrits des Néoplatoniciens en général⁶.

Il est à remarquer cependant que le syncrétisme philosophique n'a pas été aussi poussé auparavant que chez al Fârâbî. On parlait de rapprochement et de conciliation de Platon avec Aristote. Mais on n'a jamais parlé de l'unité de divers systèmes philosophiques. On faisait surtout des compilations empruntées aux différentes doctrines sans s'occuper de les confronter les unes avec les autres. Al Fârâbî ne se contente plus de ces compilations ; il tente encore de prouver l'identité des systèmes divergents.

Le syncrétisme fut une méthode tout indiquée pour le monde musulman en général et pour al Fârâbî en particulier. Erudits, les penseurs musulmans rassemblent leurs connaissances en les harmo-

1. Vacherot, *Hist. critique de l'école d'Alexandrie*, Paris, 1846, t. I, p. 97.

2. F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1846, t. II, p. 372.

3. Porphyre, *Vie de Plotin*, trad. de Bréhier dans la collection de Budé, t. I, p. 15 ; cité par Vacherot, *Hist. crit.*, t. II, p. 432.

4. Prisot, art. *Porphyre*, dans *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris 1885, p. 1365 ; Picavet, *Esquisse d'histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1907, p. 86.

5. *Al Fârâbî's philos. Abhandl.*, p. 24 ; Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, II, p. 540.

6. Wörter, art. *Néoplat.*, dans *Dict. encyclop. de Théologie* (Wetzer), t. XVI, p. 45, trad. par L. Göschler.

nisant et en les conciliant. Médiateurs, ils cherchent toujours à établir un trait d'union entre les doctrines opposées. Synthétistes, ils tiennent beaucoup à former de leur savoir un tout embrassant les points de vue divers.

Il est évident que nous ne faisons pas de psychologie ethnique. Nous constatons simplement des faits historiques qui prouvent une disposition syncrétique chez les penseurs musulmans. Fidèle à son maître Renan, M. Gauthier cherche à baser la spéculation musulmane sur une psychologie collective. Par opposition à l'esprit aryen qui est fusionniste, l'esprit sémitique — y compris naturellement l'esprit arabe — serait, pour lui, séparatiste¹. Mais « l'esprits éparatiste » du disciple n'est pas plus vraisemblable que « l'instinct monothéiste » du maître². Les faits sur lesquels M. Gauthier appuie sa thèse sont très discutables ; nous ne nous y arrêtons pas. Le temps est heureusement passé où l'on se vantait de déduire du « milieu physique » et de la « race » toutes les caractéristiques intellectuelles d'une société quelconque. C'était une méthode très superficielle. En outre, s'il y a quelque chose de frappant dans l'histoire des sciences arabes, c'est une tendance à la synthèse et à la médiation. On réunit l'astronomie de l'Orient à celle de Ptolémée. On confond la médecine persane avec la médecine grecque. On associe l'arithmétique des Indes à la géométrie d'Euclide. On ajoute au positivisme aristotélicien un mysticisme oriental. Dans presque toutes les branches spéculatives, on trouve chez les Arabes des tentatives de rapprochement et de conciliation. C'est un trait caractéristique de leurs études que d'avoir partout multiplié les intermédiaires et les moyens-termes. Autant il y a des écoles opposées, autant il y a des écoles médiatrices qui jettent des ponts pour rattacher les deux rivages séparés. Bien plus, ce sont ces écoles médiatrices qui ont eu le plus de succès dans l'histoire de la pensée musulmane. En théologie, la réforme ach'arite, qui domine le monde musulman jusqu'à nos jours, n'est qu'une position intermédiaire entre le traditionalisme des orthodoxes primitifs et le libéralisme marqué des Mo'tazilites³. En jurisprudence, Châfi'i occupe une place spéciale, parce qu'il se met entre le rationalisme hanifite et le tradi-

1. L. Gauthier, *L'esprit sémitique et l'esprit aryen*, Paris, 1923, p. 67.

2. On sait que Renan considérait le monothéisme comme une tendance principale qui caractérise la conscience des races sémitiques. « Le monothéisme, disait-il, en résumé et en explique tous les caractères », (Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, 4^e éd., Paris, 1863, p. 17).

3. Mehren, *Exposé de la Réforme de l'islamisme*, p. 38 ; Wensinck, *The Muslim Creed*, p. 92.

tionalisme malikite¹. En mystique, c'est grâce à Ghazâlî que le soufisme s'est introduit au cœur même de l'orthodoxie musulmane² ; car il écarte le panthéisme excessif d'un Ḥallâj et le matérialisme grossier de ceux qui nient le rôle de l'esprit et de l'intuition. Enfin en philosophie, les péripatéticiens arabes ont développé une tendance médiatrice et syncrétique qui se trouvait dans les écoles antérieures.

Al Fârâbî, en particulier, a poussé cette tendance à l'extrême. Doué d'un esprit synthétique et compréhensif, il voulait tout étudier. Il aimait à considérer les choses à chaque point de vue, et à examiner toutes les hypothèses possibles. Il cherchait sans cesse à faire d'un plusieurs et de plusieurs un. Cet esprit synthétique se retrouve manifestement dans son style et sa méthode.

Le style d'un auteur est le miroir à travers lequel on voit sa pensée, et, en quelque sorte, la forme matérielle de ses idées. Il nous renseigne sur sa manière de voir les choses et sa façon d'exposer les différentes questions. C'est ainsi qu'il est impossible d'interpréter correctement la pensée d'un philosophe sans avoir égard à la forme littéraire de ses écrits. Nous ne possédons d'al Fârâbî aucun ouvrage qui nous permette de le lire longuement. Nous doutons d'ailleurs qu'il ait écrit de longs traités : c'est un écrivain qui abrège et qui résume³. Soigneux, il connaît la valeur de chaque mot dans sa phrase ; il médite sur les mots comme il médite sur les idées. Avec des termes concis, il tient à rendre le plus grand nombre d'idées ; l'aphorisme est, par excellence, la caractéristique de son style. Ce n'est pas sans raison que M. Horten a écrit un livre fort volumineux pour expliquer un de ses petits opuscles intitulé « *les Gemmes de la Sagesse*⁴ ». Dans cet opuscule de quelques pages se trouve presque tout entière la doctrine d'al Fârâbî. Personnel dans ses idées, notre philosophe est aussi

1. Goldziher, *Zâhiriten*, p. 25 ; Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.*, I, p. 179 ; Macdonald, *Development of Muslim Theology, jurisprudence and constitutional theory*, dans *the Semitic Series*, New-York, 1903, p. 105.

2. C. de Vaux, *Gazali*, p. 208 ; Macdonald, art. *Ghazâlî*, dans *Encyc. de l'Islam*, II, p. 155 ; voir ici, pp. 204-205.

3. Nous parlons évidemment des écrits personnels d'al Fârâbî. Quant à ses commentaires, dont nous ne connaissons aucun, ils devaient correspondre aux ouvrages sur lesquels ils portent. Notre jugement est fondé sur ce fait que tous les écrits alfarabiens que nous possédons sont de petites dissertations et des compositions de quelques pages.

4. Cet opuscule fait partie des traités d'al Fârâbî édités par Dieterici, sous le titre : *Al Fârâbî's philos. Abh.*, Leiden, 1890, pp. 66 et suiv. Horten l'a étudié à la lumière d'un commentaire fait par un écrivain arabe du xv^e siècle dans un livre intitulé M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis mit dem Kommentare des Emir Isma'il el-Hoseini el Farani* (um 1485) *übersetzt und erläutert*, vol. V, der *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1906.

personnel dans sa façon d'écrire ; celui qui connaît son style n'hésite pas un instant à affirmer si un morceau est de sa plume ou non. La fantaisie des synonymes et des répétitions que l'on trouve souvent chez les écrivains arabes est assez rare dans ses écrits. Synthétiste, il condense ses formules et concentre ses expressions.

Al Fârâbi est encore synthétiste dans sa méthode : il analyse d'abord, mais pour aboutir à la synthèse. Expliquer, selon lui, c'est montrer les idées sous leurs différents aspects, c'est tourner et retourner l'objet dans tous les sens sous le regard de l'esprit. Il n'envisage pas une thèse sans songer à son antithèse ; l'affirmation appelle toujours, pour lui, une négation. Si nous voulions à toute force trouver des traits parallèles, c'est chez Platon qu'il faudrait les chercher. La méthode d'examen en croix, ou « the cross examination », que l'on a appliquée au philosophe grec¹, pourrait, dans une certaine mesure, s'appliquer au philosophe musulman. Comme Platon, al Fârâbi est très sensible aux oppositions ; les solutions contrastées lui sont chères. A cet égard, un petit opuscule, dans lequel il répond à des questions qui lui ont été adressées, et le *Parménide* de Platon sont assez semblables². Dans les deux livres, nous rencontrons constamment des thèses qui se croisent, si l'on peut dire, pour former une solution complète de chaque question.

Autant qu'il divise et différencie, al Fârâbi unit et généralise. La classification est un de ses procédés favoris pour exposer une question quelconque. Certains de ses écrits paraissent avoir uniquement pour objet de rassembler et de classer. Son *Introduction à la philosophie d'Aristote* est une table des matières bien ordonnée³ et dans laquelle il nous donne une bibliographie complète des sectes philosophiques antérieures et une liste d'écrits d'Aristote dans leur ordre et avec le but poursuivi par leur auteur. Son *Ihçâ' al'oloûm*, qui est le premier en son genre dans la langue arabe, contient une théorie de la classification des sciences de son temps⁴. Le logisme d'al Fârâbi apparaît

1. Grote, *Plato and the other companions of Sokrates*, 2^e édition, London 1867 ; cité par Fouillée, *La Philosophie de Platon*, 2^e édit., Paris, 1888-1891, t. I, p. 8.

2. L'opuscule d'al Fârâbi s'appelle : *Une dissertation du second maître* (al Fârâbi) *sur des réponses à des questions qu'on lui a demandées*. Il se trouve dans la collection *Al Fârâbi's philos. Abh.*, pp. 84 et suiv.

3. Nous voulons parler d'un écrit d'al Fârâbi qui a pour titre : « Ce que l'on doit savoir avant d'apprendre la philosophie » (*Al Fârâbi's philos. Abh.*, p. 49) et que nous avons baptisé *Introduction à la philosophie d'Aristote*.

4. Voir ici p. 3. [Ce livre, ayant été traduit en latin sous le titre : *de Scientiis* (*Ibid.*, p. 106, en bas), a exercé une influence incontestable sur la théorie de la classification des sciences dans la scolastique occidentale. Par un travail érudit, L. Baur, a bien démontré les

ainsi dans ses classifications interminables. Or une classification est une totalisation du savoir, une composition des idées et une synthèse. Notre philosophe sacrifie souvent, comme il le dit lui-même, les questions de détail à la vue d'ensemble¹. L'essentiel, pour lui, c'est de saisir l'esprit général de grandes doctrines, de systématiser et de mettre de l'ordre dans les idées éparses. Un de ses écrits est très significatif dans ce sens ; nous voulons parler de *l'objet de différents livres de la Métaphysique d'Aristote*². C'est une petite dissertation qui ressemble fort à un compte rendu d'un nouvel ouvrage tel que nous le donnons dans une revue scientifique ; elle nous a fait penser, par exemple, à un compte rendu de M. Bréhier dans la *Revue des études grecques* sur le même sujet³. Al Fârâbî s'y attache à fixer quelques idées maîtresses en négligeant complètement l'accessoire. Un fait digne de remarque chez lui, ou tout au moins dans ce que nous connaissons de ses écrits, c'est que les questions banales ne l'intéressent pas en général. C'est aux problèmes qu'il s'attaque et sur des sujets controversés et obscurs qu'il donne son avis. Les choses qu'il suppose trop connues, il les laisse en y faisant simplement allusion⁴. Bref la synthèse et l'idée d'ensemble sont le but essentiel d'al Fârâbî dans ses écrits.

A son esprit synthétique, notre philosophe ajoute une érudition remarquable. Parmi les philosophes musulmans, al Fârâbî est certainement le premier qui ait le plus le sens historique. Les biographes arabes le considèrent, en matière d'histoire de la philosophie, comme une autorité à laquelle ils se réfèrent⁵. Son érudition se manifeste clairement dans sa connaissance parfaite des œuvres antiques. Sachant parfaitement les auteurs grecs, notamment Platon et Aristote, il en donne des citations exactes que nous verrons dans la suite⁶. Synthèse et érudition : voilà les deux traits dont le syncrétisme alfarabien est sorti.

rapports étroits entre ce livre et le *de Divisione philosophiae* de Dominique Gondissalin (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* de Baumker, Münster, 1903) ; voir aussi M. Bouyges, *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen âge*, dans *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, IX, 2, Beyrouth, 1924.

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 27.

2. *Ibid.*, pp. 34 et suiv.

3. E. Bréhier, *Aristotle's Metaphysics* by W. D. Ross, 201, compte rendu bibliographique dans *Revue des études grecques*, Paris, 1926, t. 39, pp. 293 et suiv.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. p. 25, 27.

5. *Qifl*, p. 25 ; *Ibn Abî Oç*, II, p. 135.

6. Voir ici, p. 25, 29, 31 et suiv.

2. TENTATIVE DE CONCILIATION ENTRE PLATON ET ARISTOTE

Al Fârâbî n'est pas de ceux qui prennent les choses à la légère. Quand il croit à une idée, il la défend avec force et ténacité. Voilà pourquoi le défenseur du syncrétisme philosophique compose plusieurs traités pour soutenir sa doctrine. Il a écrit la *Concordance de Platon et d'Aristote*, la *Philosophie de Platon et d'Aristote*, l'*Intervention entre Aristote et Galien*, et la *Critique des reproches que Jean Philopon adresse au Maître Stagirite*¹. De ces différents traités, il ne nous reste que le premier qui nous renseigne suffisamment sur ce syncrétisme².

Al Fârâbî se rend bien compte de certains points qui pourraient séparer les deux maîtres grecs. « Ce n'est pas sans raison, dit-il dans sa *Concordance*, que l'on a supposé quelques divergences entre Platon et Aristote : toute conjecture et toute confusion ont leur raison d'être... C'est un principe admis par les sciences, par les religions, par les lois et par le sens commun, que d'induire le général de ses individus. Sur des faits particuliers, nous fondons toujours des jugements universels... Ayant vu Platon et Aristote en désaccord dans leur conduite et dans beaucoup de leurs paroles, on a conclu qu'ils le sont réellement et sur toute la ligne... Ce que nous devons faire dans ce livre, c'est exposer les causes de cette confusion et montrer que les deux sages antiques sont d'accord entre eux³ ». L'auteur poursuit alors ces causes en les analysant une à une avec plus ou moins d'habileté et de véracité. D'après son exposé, le prétendu désaccord entre Platon et Aristote pourrait venir de leur conduite, de leur méthode ou de leur doctrine. C'est sur le point doctrinal qu'il insiste le plus. Il en cite des exemples logiques, physiologiques, éthiques et métaphysiques qui ont produit ce malentendu. Il ne peut être question, ici, de reprendre toutes les phases de ce procès et de suivre point par point toutes les allégations du philosophe arabe. Nous nous contentons d'en donner quelques spécimens.

a) *La conception de la vie chez Platon et Aristote*

« Platon, dit al Fârâbî, abandonna et refusa les affaires temporelles en conseillant aux autres, dans de nombreux discours, de ne pas s'y

1. *Qifîlî*, pp. 278-280 ; *Ibn Abî Oç*, II, pp. 135-139.

2. Ce traité est le premier de la collection *Al Fârâbî's philos. Abh.*, Leiden, 1890, pp. 1 et suiv.

3. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 4.

attacher. Aristote [au contraire] pratiqua ce que son maître avait abandonné. Il posséda des biens, se maria, approcha le roi Alexandre et rechercha la fortune. Considérées superficiellement, ces deux attitudes nous incitent à supposer que les deux philosophes jugent d'une manière différente la vie présente et la vie future. Mais, en réalité, il n'en est rien ; car c'est Platon qui a écrit divers livres politiques dans lesquels il loue la société et la vie sociale. Il y indique [également] les maux pouvant atteindre ceux qui abandonnent la coopération et la vie collective. Ses œuvres en cette matière sont très connues et étudiées depuis son temps jusqu'à nos jours. Toutefois, comme il a vu que l'éducation de l'âme est la première chose par laquelle on doit commencer, et comme il s'est trouvé incapable d'entreprendre un autre travail avec cette tâche, il s'y est consacré toute sa vie. Il comptait cependant, comme il l'a dit dans ses écrits politiques et éthiques, revenir au monde corporel quand il aurait terminé sa tâche sublime [du monde spirituel]. Il en était de même d'Aristote dans ses livres politiques. Quant à sa vie pratique, il se sentit apte à participer aux occupations mondaines tout en élevant son âme. Nous voyons donc, conclut le philosophe arabe, que les opinions de Platon et d'Aristote étaient concordantes. La seule différence qui existe entre eux [sous ce rapport], c'est une question de disposition et de tempérament. L'un, incapable de se mettre dans le mouvement de la vie, s'en est retiré ; l'autre, s'y sentant apte, s'y est adonné. [Une telle différence n'a aucun rapport avec les doctrines], puisqu'il arrive que l'on professe une opinion sans pouvoir la pratiquer ou en la pratiquant à moitié»¹. Al Fârâbî attribue à Platon, dans ce cas, un fond d'ascétisme que l'on ne peut discuter. Le mysticisme du fondateur de l'Académie fut loué, tour à tour, par les juifs et par les chrétiens avant l'avènement de l'Islam. Ce mysticisme, développé dans l'école d'Alexandrie, fut une des sources de la mystique arabe en général et de celle des philosophes musulmans en particulier².

Toutefois le mystique et contemplatif Platon était un homme d'action et un politicien dans l'âme. Fils d'une famille riche et illustre, élève des sophistes et jeune Athénien, il se destinait aux affaires publiques qui faisaient toute son ambition. Dans certains de ses voyages, la politique a failli lui coûter la vie. C'est par le chemin de l'action qu'il est venu à la contemplation et par la politique qu'il est arrivé à la phi-

1. *Ibid.*, pp. 4-5.

2. Carra de Vaux, *Gazali*, p. 176 = art. *Aflâtûn* dans *Encyc. de l'Islam*, I, p. 179 ; R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London 1914, p. 13 = *Legacy of Islam*, art. *Mysticism*, p. 213 ; voir ici, pp. 189-190.

losophie. N'ayant pas réussi à diriger les Athéniens par ses actes, il chercha à les dominer par ses idées. La plupart de ses œuvres de maturité sont consacrées aux questions politiques et sociales. L'Académie était fondée pour former des législateurs, des hommes actifs et des gouverneurs philosophes.

Al Fârâbî et les biographes arabes semblent méconnaître la jeunesse de Platon. Le jeune Platon, plein d'espérances et d'activité dans la vie politique, leur est inconnu. Ils ne connaissent que le vieux Platon, dont l'idéal n'a pas été réalisé. C'est pourquoi ils le considèrent toujours comme un ascète qui a abandonné le monde et qui a vécu à l'écart¹. Ils parlent, certes, de ses voyages politiques en Sicile ; mais c'est le côté mystique qui les frappe le plus². Un historien arabe dit que « Platon aimait beaucoup la solitude et le désert où il se trouvait souvent pleurant³ », sans doute à cause des péchés des Athéniens !... Ce portrait du philosophe grec a élevé ce dernier dans quelques écoles du monde musulman au niveau de prophète. Les Sabéens, Ikhwân al Çafâ (les Amis fidèles), les Ismâ'îliens, Sohrawardî et ses partisans l'ont tenu pour tel⁴. Déjà, l'école juive et les premiers pères de l'Eglise ont essayé de rattacher le platonisme au mosaïsme⁵. C'est ainsi que la Gnose rapporte toute philosophie aux traditions de l'Orient.

Remarquons cependant que par la solution qu'il donne, al Fârâbî fait allusion au dualisme caractéristique de la doctrine platonicienne. L'ascétisme ne représente pas le jugement final de Platon sur la vie humaine ; le plaisir y a aussi sa place. Le corps n'est pas sacrifié à l'âme : on commence par élever son âme en comptant revenir à l'entretien de son corps.

b) *Les mythes de Platon et le style aristotélicien*

Au point de vue de la méthode, al Fârâbî essaie de résoudre une des difficultés inextricables du platonisme, à savoir : le problème du mythe (μῦθος). Ecrivain et penseur, poète et philosophe, Platon a laissé des expressions symboliques dont l'interprétation est la clef

1. *Qiftî*, p. 17.

2. *Ibid.*, p. 21 et suiv. ; *Ibn A. Oç.*, I, p. 50.

3. *Ibid.*, p. 51.

4. De Boer, *Hist. of Philos. in Islam*, p. 127 ; C. de Vaux, *Gazali*, p. 230 = art. *Afîd-tun*, dans *Encyc. de l'Islam*, I, p. 179.

5. Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, I, p. 121.

de sa philosophie¹. Lorsqu'on lit le *Phèdre*, le *Phédon* ou le *Timée*, on ne saurait dire de prime abord jusqu'à quel point la lettre exprime la pensée de l'auteur. Tenant compte de cette difficulté, al Fârâbî se borne dans sa *Concordance* à interpréter quelques mythes platoniciens qui sont, d'après lui, la cause d'un grand nombre de confusions².

Certains historiens modernes rejettent purement et simplement les mythes et les considèrent comme étrangers à la philosophie platonicienne³. D'autres disent que Platon s'en est servi pour masquer son incrédulité, ou pour exposer les opinions concernant le monde du devenir⁴. D'autres enfin soutiennent que c'est dans un but pédagogique que le philosophe grec donne ses idées sous la forme mythique pour rendre les vérités philosophiques plus compréhensibles aux esprits qui y sont peu familiers⁵.

Al Fârâbî résout tout autrement ce problème. Selon lui, c'est pour une raison didactique, mais dans un autre sens, que l'auteur des dialogues expose ses pensées par des mythes. « Platon, écrit-il, défendait, dans les débuts, de monnayer la philosophie en formules et de l'inscrire dans des livres au lieu de l'apprendre par cœur et de la conserver dans l'esprit. Mais lorsqu'il craignit l'oubli et la perte de ses connaissances, devenues nombreuses, il se permit de le faire. Il y choisit cependant délibérément les mythes et les symboles pour réserver la science et la philosophie à ceux qui en sont dignes et qui s'efforcent de les comprendre par l'étude et la recherche⁶. » Cette solution qu'al Fârâbî donne au problème des mythes est classique. Elle s'appuie sur quelques passages des écrits platoniciens. On trouve dans la *Lettre VII*, dont l'authenticité était hors de doute au temps d'al Fârâbî⁷, une digression fameuse où l'auteur montre que l'esprit

1. Brochard, *Les mythes dans la philosophie de Platon*, *Année philosophique*, t. XI, 1900, p. 1 = *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, p. 46.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 31.

3. Couturat, *De Platonis mythis*; cf. compte rendu de la soutenance de thèse de Couturat, *Rev. de Mét. et de morale*, IV, juillet 1896, sup., p. 14.

4. Weber, *Hist. de la philos. occidentale*, Paris 1925, p. 70; Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris 1930, pp. 172 et suiv.

5. *Ibid.*, p. 154.

6. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 5-6.

7. Nous ne pouvons affirmer si al Fârâbî a connu cette lettre directement ou par l'intermédiaire des commentateurs et des historiens de la philosophie. Les biographes arabes indiquent généralement que des lettres de Platon existent (*Qifl*, p. 183). Mais où existent-elles; sont-elles traduites en arabe? Ils n'en disent rien.

est impuissant à rendre en concepts adéquats les réalités suprêmes¹. Traçant le rôle du maître, Platon dit dans la *République* qu'il n'est pas de montrer l'objet des recherches, mais d'aider l'âme à prendre conscience du vrai qu'elle porte en elle². D'après un texte du *Timée*, Cicéron avait déjà soutenu que Platon considérait la philosophie comme une science secrète que l'on doit dissimuler au vulgaire³. Il faut donc un voile pour cacher les vérités philosophiques à quiconque n'est pas initié. Mais cette thèse est abandonnée de nos jours par la plupart des historiens de la philosophie⁴.

Quoi qu'il en soit, al Fârâbî remarque qu'Aristote ne semble pas suivre la méthode de son maître. Il paraît, au contraire, rendre la philosophie très populaire : « il l'explique, l'inscrit et l'expose avec précision et d'une manière systématique sans rien omettre de tout ce qu'il pourrait en dire⁵ ». Est-il question d'une divergence réelle entre le maître et le disciple, ou d'une simple apparence ? Aux yeux d'al Fârâbî « le lecteur attentif d'Aristote ne tarde pas à découvrir qu'il est assez obscur, confus et compliqué, malgré son artifice d'ordre et de méthode⁶ ». Par conséquent, Platon et Aristote tiennent ensemble à dissimuler la philosophie et à la rendre obscure. A l'appui de cette conclusion, l'auteur de la *Concordance* cite une lettre d'Aristote dont l'authenticité est fort douteuse. Répondant à des reproches que son maître lui a faits d'avoir dévoilé la philosophie aux profanes, Aristote y dit que ses exposés ne sont accessibles qu'aux initiés à la science et à la sagesse⁷. Si le philosophe stagirite n'emploie pas de mythes pour cacher sa pensée, il y parvient par d'autres moyens. « Par exemple, écrit al Fârâbî, il omet souvent une des prémisses nécessaires des syllogismes physiques, métaphysiques et éthiques que les commentateurs ont indiquée après lui... Il cite les prémisses d'un syllogisme en donnant la conclusion d'un autre syllogisme. Il tire une conclusion non pas de prémisses qu'il donne, mais de conséquences de ces prémisses, comme il l'a fait dans le livre du Qiyâs (*Premiers*

1. *Lettre VII*, 341 b-d.

2. *République*, 518 d.

3. Platon dit dans le *Timée* (28c) : « il est impossible de révéler Dieu à la foule ». C'est le texte sur lequel Cicéron a basé son opinion ; sa formule est très connue : « *indicare in vulgus nefas* », *De univ.*, 2, 6.

4. Frutiger, *Les mythes de Plat.*, p. 155, en bas.

5. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 6.

6. *Ibid.*, p. 6.

7. *Ibid.*, p. 7.

Analytiques) à propos de l'exemple de « la substance »¹. [Enfin], il insiste quelquefois sur des questions assez claires pour montrer sa puissance d'éloquence et d'exposition en laissant cependant d'autres questions difficiles sans les éclaircir ni y toucher². »

Ce jugement qu'al Fârâbî porte sur le style d'Aristote, et qu'il fait accompagner de citations justificatives, est bien fondé³. La concision et même l'obscurité des écrits du profond et subtil philosophe grec sont connues de tout le monde. La légèreté du grec permet aussi de sous-entendre beaucoup de choses, ce que ne permettent ni le latin ni l'arabe, par exemple. « Les principes les plus élevés, écrit Ravaisson, et les formules les plus difficiles, Aristote les suppose connus, les applique avant de les énoncer ; il se sert par avance des conclusions qu'il tirera plus tard et que l'on n'attend qu'à la fin, revient brusquement sur ses pas, ou franchit, sans qu'on puisse le suivre, tous les intermédiaires⁴ ». Les commentateurs du Stagirite ont déjà remarqué que sa pensée est serrée, sa phrase ramassée et concentrée à l'excès. Galien disait qu'il ne semble parler que par abréviation et pour ceux-là seulement qui l'ont déjà entendu et le comprennent à demi-mot⁵. Al Fârâbî constate ailleurs que le style d'Aristote varie selon le but poursuivi : dans ses livres particuliers, il emploie les termes les plus précis et les plus concis ; dans ses commentaires, il se sert des mots les plus confus et les plus obscurs⁶ ; quant à ses lettres, il les formule de façon claire et brève⁷.

Nous devons cependant remarquer que le jugement du philosophe arabe est indirect. Quoi qu'on en dise, nous ne croyons pas qu'al Fârâbî ait connu le grec. Louant ses connaissances linguistiques, un biographe arabe, Ibn Khallikân, prétend qu'il savait plus de

1. Al Fârâbî fait allusion à un exemple donné par Aristote dans les *Premiers Analyt.*, L. I., chap. v, § 10-15.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 6.

3. Pour prouver son opinion, al Fârâbî donne un passage d'une lettre qu'Aristote avait adressée à Alexandre. Il montre comment le style du philosophe grec y est bref, concis et elliptique. (*Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 6). Nous avons négligé ce témoignage, doutant de son authenticité.

4. Ravaisson, *Essai sur la Met. d'Arist.*, t. I, p. 207.

5. *Ibid.*, p. 211.

6. Il n'est pas bien facile de préciser ce qu'al Fârâbî entend par « livres particuliers » et « commentaires » d'Aristote. Il semble qu'il puise cette distinction dans Ammonius, auquel il se réfère quelquefois (*Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 24). Le philosophe d'Alexandrie avait divisé les écrits d'Aristote en deux séries dont l'une comprend les recueils d'extraits et de notes, et l'autre, les ouvrages ou les traités proprement dits. (Ravaisson, *Essai...*, t. I, p. 221). Cette division pourrait expliquer la distinction alfarabienne.

7. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 53-54.

70 langues¹. Cette assertion, on le voit, n'inspire pas confiance, même si l'on entend par langue un dialecte. On admet qu'al Fârâbî connaissait le turc, sa langue maternelle, l'arabe, peut-être le persan et le syriaque. Quant au grec, nous ne voyons pas dans quelles circonstances il aurait eu l'occasion de l'apprendre. Il était, en effet, contemporain d'Abou Bichr Mattâ, un des traducteurs arabes². Mais Abou Bichr lui-même ne paraît pas avoir connu le grec³. De plus, le témoignage d'Ibn Khallikân ne se trouve nulle part chez les biographes antérieurs. Enfin et surtout, al Fârâbî essaie d'expliquer le mot σοφιστής d'une façon qui ne laisse pas de doute sur son ignorance du grec. « Ce mot, écrit-il, se compose de deux parties : *soûfia* (σοφία) désignant la sagesse et *isles* (ιστής), trompeuse ; donc le tout signifie la sagesse trompeuse⁴ ». Cette fausse analyse ne répond pas évidemment au sens étymologique du mot.

En dépit de cette remarque, à l'exemple d'Aristote, l'obscurité en matière de philosophie est un principe recommandé par tous les péripatéticiens arabes. Al Fârâbî en particulier s'y attache fortement ; ce n'est pas sans raison que nous avons aujourd'hui de la peine à comprendre ses formules elliptiques et à expliquer ses aphorismes. MM. Carra de Vaux et Massignon remarquent avec raison que son successeur Ibn Sînâ est plus clair que lui⁵. Avant al Fârâbî, al Kindî avait écrit une dissertation sur l'accord des philosophes au sujet de leurs écrits allégoriques⁶.

Etant réservée à l'élite, la philosophie doit être enveloppée dans des symboles et des allégories. C'est sans doute à l'imitation de Platon que les philosophes musulmans exposent au moyen de paraboles les pensées les plus hardies et les idées les plus difficiles. Les paraboles jouent chez eux le même rôle que les mythes dans l'œuvre platonicienne. Ils s'en servent constamment d'une manière très habile. Dans un dialogue très curieux, Ikhwân al Çafâ (les Amis fidèles) exposent leur doctrine par la bouche des animaux en critiquant des systèmes politiques, dégageant des défauts sociaux et moraux sous une forme métaphorique⁶. Ibn Sînâ, un des plus clairs parmi les péripatéticiens arabes, nous a laissé quelques dissertations allégoriques

1. Ibn Khallikân, *Bibliog. Dict.*, t. III, p. 307.

2. *Qiflî*, p. 278 ; *Ibn Abî Oç.*, II, p. 139.

3. *Fihrist*, p. 263 ; *Qiflî*, pp. 37, 38, 39 ; *Ibn Abî Oç.*, I, 234.

4. Al Fârâbî, *Iḥḡâ'*, p. 24.

5. Carra de Vaux, art. *Al Fârâbî* dans *Encyc. de l'Islam*, II, p. 58 ; Massignon, *Notes sur le texte original arabe du « de Intellectu » d'Al Farabi*, dans *Archives d'hist. doctrin. et lit. du moyen âge*, Paris, 1930, t. IV, p. 158.

6. *Qiflî*, p. 374.

7. Ikhwân al Çafâ, *Rasâ'il*, édit. du Caire, 1928, t. I, p. 231.

qui étaient destinées à ses amis intimes et dans lesquelles il expose des questions assez délicates¹. Son traité de l'*Oiseau* pourrait, dans une large mesure, être comparé au mythe de la *Caverne* de la *République*². Le *Ḥayy Ibn Yaqẓhân*, le plus grand mythe philosophique arabe et le prototype de *Robinson Crusoé*, nous fait songer au *Timée* de Platon.

Les philosophes arabes avaient encore plus de raisons pour dissimuler leur pensée que les philosophes grecs. Toutes les fois que l'étude rationnelle craint la censure de la religion, elle cherche à se cacher derrière des termes équivoques et des images symboliques. Philon le juif avait déjà employé, dans le même but, la méthode allégorique avec beaucoup de goût et de finesse³. L'école d'Alexandrie s'en est fortement inspirée⁴. Cette méthode se poursuit dans la scolastique occidentale et dans une bonne partie des temps modernes par suite des persécutions de l'Eglise. Dans le monde musulman, où théologiens et philosophes étaient souvent en lutte, il fallait également recourir à un artifice de symboles et de métaphores pour sauver la vie de quelques penseurs.

c) *La théorie des idées*

Après avoir dissipé, en suivant un ordre assez logique, le prétendu désaccord entre Platon et Aristote au point de vue de leur conduite et de leur méthode, al Fârâbî montre ensuite leur accord au point de vue doctrinal. C'est un domaine très vaste dont on pourrait parler longuement. Abordons d'abord la grosse question qui sépare visiblement le platonisme de l'aristotélisme, à savoir : la théorie des idées. Nous donnons la parole à notre philosophe pour voir comment il s'en tire :

« Platon, dit-il, indique dans la plupart de ses écrits que les êtres du monde sensible ont des images abstraites existant en Dieu, images qu'il appelle parfois des exemples divins. Ces exemples ou archétypes sont éternels et impérissables, alors que le monde sensible périt et disparaît.

« Dans ses livres de métaphysique, Aristote critique durement

1. Ibn Sinâ et d'autres, *Jâmi' al badâ'î* (Collection de merveilles), le Caire, 1917, pp. 43 et suiv., pp. 91 et suiv. ; Mehren avait étudié quelques-unes de ces dissertations (*Le Muséon*, 1885, pp. 35 et suiv.).

2. *Jâmi' al badâ'î*, pp. 114 et suiv. ; Mehren, *Le Muséon*, 1887, p. 384.

3. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1928, p. 37.

4. *Ibid.*, p. 38.

ceux qui soutiennent l'existence des idées-archétypes¹... Cette critique est trop connue pour que nous la reprenions ici ; nous nous contentons d'y faire allusion... Mais dans son livre intitulé *La Théologie*, le même philosophe affirme l'existence de ces idées-modèles et déclare qu'elles se trouvent dans le monde céleste. Prises au pied de la lettre, ces différentes assertions impliquent une de ces trois conséquences : ou bien elles sont contradictoires, ou les unes sont d'Aristote et les autres n'en sont pas, ou enfin elles ont d'autres significations cachées par lesquelles elles s'accordent malgré leur contradiction apparente. Dire qu'elles sont contradictoires est invraisemblable et même inadmissible ; car Aristote, avec sa perfection et son attention concentrée, ne se laisse pas aller à se contredire dans la même science théologique. Soutenir que quelques-unes de ces assertions ne lui appartiennent pas est encore plus inadmissible, parce que les livres [aristotéliques] qui les exposent sont tellement connus qu'on ne peut en mettre l'existence en doute. Il n'y a donc qu'à chercher leur vrai sens par lequel on en élimine les contradictions apparentes. C'est ce que nous allons faire² ».

Après une digression sur la nature de Dieu, l'auteur revient au sujet. Il dit que « Dieu, étant le créateur de ce monde dans tout son contenu, doit avoir en lui les modèles de ce qu'il veut créer. Puisque son essence est éternelle et impérissable, tout ce qui lui appartient doit l'être. Si Dieu ne possédait pas en lui les images du monde sensible, d'après quel modèle le créerait-il ? Celui qui nie la réalité de ces images est amené à dire que les créatures sont faites au hasard, sans aucune loi ni intention fixe ; thèse abominable et blasphématoire... [Toutefois] ces images divines ne sont pas des corps existant en soi dans un autre monde que le nôtre. Car leur attribuer une pareille existence, ce serait pousser à l'infini la série de mondes sensibles ; hypothèse qu'Aristote a bien réfutée dans ses écrits physiques³ ». Pour

1. Aristote critique, comme on le sait, la Théorie des Idées de Platon en maints endroits de sa *Métaphysique*, notamment dans les livres A, Z et M. C'est à ces livres qu'al Fârâbî renvoie. Il faut remarquer, toutefois, que les Arabes n'ont pas connu le livre A. Leur traduction de la *Métaphysique* commence par le livre « petit a » (voir *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 36 ; Ibn Rochd, le *Grand Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, manuscrit arabe, Bibliothèque de Leiden, n° 2821, f. 1.). C'est M. van den Bergh qui nous a communiqué ce manuscrit, ce dont nous le remercions vivement ici. Voir aussi *Qiffl* p. 39.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 27-28.

3. *Ibid.*, p. 28-29. Inutile de remarquer que l'idée du modèle qu'al Fârâbî adopte est d'origine platonicienne. Selon Platon, il faut pour toute chose chercher le modèle d'après lequel elle est faite (*Politique*, 277d, 278e ; *République*, 6, 500e ; *Lois*, 7, 801b). Tout artisan, quel qu'il soit, exécute une copie et travaille d'après un original (*République*, 5, 472 d). Le Démonstrateur du *Timée* organise le monde visible, les yeux fixés sur le modèle idéal (*Timée*, 36a). Cette idée fut encore très développée dans l'école d'Alexandrie (Vacherot, *Hist. crit.*, t. II, p. 314).

conclure, le philosophe arabe remarque que la confusion vient surtout de l'emploi des mots. Nous avons, d'une part, les données sensibles que nous traduisons par notre langage, de l'autre, les idées abstraites et les réalités suprêmes du monde céleste. Comment faire pour exprimer ces réalités ? Inventons-nous une nouvelle langue qui leur soit appropriée ? Ce n'est pas possible ; d'ailleurs, quelle qu'elle soit, cette langue ne sera jamais détachée du monde sensible, puisqu'elle sera toujours notre œuvre, à nous êtres corporels. Force est donc d'appliquer nos termes usuels, qui portent une empreinte toute sensualiste, aux idées du monde divin. Mais, c'est par là que nous confondons la réalité de ces idées avec celle des objets sensibles qui en sont complètement différents¹.

Nous trouvons, dans ce long passage, qu'au lieu de résoudre le problème, al Fârâbî l'a esquivé en faisant quelques bévues historiques. Il interprète d'abord la doctrine des idées chez Platon, non pas selon son auteur, mais selon les commentaires de la basse antiquité et de l'école d'Alexandrie². Le Dieu de Platon n'est pas facile à déterminer. Est-il le Démonstrateur du *Timée*, l'Idée du Bien, comme le dit Zeller, ou un mélange d'idées comme tous les êtres de la philosophie platonicienne³ ? En tout cas, pour Platon, ce Démonstrateur ou ce Dieu ne contient pas en lui les idées ; celles-ci existent au contraire par elles-mêmes⁴. Les idées considérées comme une manifestation de l'Intelligence divine forment une doctrine postérieure que les Arabes ont développée. C'est à ces derniers que Saint Thomas d'Aquin et la scolastique occidentale en général l'ont empruntée⁵.

Al Fârâbî attribue ensuite à Aristote une doctrine qui n'est pas la sienne. En effet, il lui rapporte la théorie des idées d'après la fameuse *Théologie*. On sait que ce livre n'est qu'une partie (IV-VI) des *Ennéades* de Plotin. Par conséquent, en s'y référant, le philosophe musulman concilie, pour ainsi dire, Platon avec lui-même, ou avec Plotin qui n'est pas en cause. L'erreur vient de cette *Théologie apocryphe*. Rattachée aux écrits aristotéliques, elle a faussé la doctrine péripatéticienne durant le moyen âge en y introduisant un élément tout à fait néoplatonicien. Al Fârâbî, avons-nous vu, en pressent l'étrangeté et l'incompatibilité avec les œuvres d'Aristote. Il essaie d'en faire une étude critique, mais il n'atteint pas le résultat désirable. Ayant une grande

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 29.

2. Fouillée, *La Philosophie de Platon*, III, pp. 165 et suiv.

3. Brochard, *Etudes*, p. 97.

4. *Ibid.*, p. 96.

5. P. Janet et G. Séailles, *Histoire de la Philosophie, les problèmes et les écoles*, Paris, 1928, p. 510.

admiration pour le fondateur du Lycée, il ne peut admettre qu'il se contredise. Se rapportant à la tradition telle qu'elle est, il accepte les livres attribués à Aristote sans en examiner la provenance. Ainsi son érudition, dont nous avons déjà parlé, fait défaut à ce sujet. Il serait vain de chercher la conception de la critique moderne chez des savants du moyen âge. Il serait aussi injuste d'exiger d'eux une telle critique, vu les circonstances. Nous sommes certainement mieux placés qu'eux pour distinguer les pseudo-livres aristotéliens des vrais. Les péripatéticiens arabes, qui ont reçu l'aristotélisme à travers le néoplatonisme, ne pouvaient pas facilement faire cette distinction. Ce n'est pas le pur Aristote de l'antiquité qu'ils ont connu, mais un Aristote déformé par l'école d'Alexandrie et auquel on attribuait des livres apocryphes. De sources fausses on tire toujours de fausses doctrines.

Nous croyons du reste que si la *Théologie apocryphe* n'avait pas existé, la théorie des idées qu'elle contient aurait dû tout de même être adoptée par les philosophes musulmans. Car cette théorie représentait une suite naturelle de l'évolution philosophique antérieure, et cadrerait mieux avec l'ensemble de la doctrine arabe. Voilà pourquoi, tout en sachant qu'Aristote la critique ailleurs, al Fârâbî se prononce en sa faveur. Nous nous demandons en outre si sa conclusion ne laisse pas entendre que la critique aristotélienne prête à confusion. Le Maître Stagirite ne peut concevoir une autre existence que celle de la substance. Or, selon lui, pour que les idées existent, elles doivent être des substances. Leur substantialité étant réfutée, puisqu'elle amène à une série infinie de mondes corporels, leur existence l'est aussi. Le philosophe arabe remarque que l'on applique le mot existence au monde des idées comme on l'applique aux objets sensibles ; mais il ne faut pas confondre les deux existences. Le même mot a des sens différents suivant les cas où il est employé. Al Fârâbî rompt-il avec Aristote ? Tout d'abord, cette question ne se pose pas pour un syncrétiste qui tient à concilier tous les philosophes. De plus, notre auteur n'est pas assez clair sur ce point. Il constate une contradiction entre l'Aristote de la *Métaphysique* et l'Aristote de la *Théologie*. Il promet de l'écarter, mais il n'a pas tenu sa promesse. Sa conclusion finale est si générale que l'on ne peut en tirer une opinion nette. Bref, en optant pour la théorie des idées selon Platon, du moins comme il le croit, al Fârâbî prouve encore une fois que dans chaque syncrétisme il y a toujours une tendance qui domine.

d) *La Réminiscence et la théorie de la connaissance*

Si les idées existent en Dieu, comment pouvons-nous les acquérir ? Comment se forment-elles dans notre esprit ? Est-il possible de com-

muniquer avec le monde divin ? Platon répond à ces questions dans son *Phédon*. « Il y montre, écrit al Fârâbî, que l'acte d'apprendre est un ressouvenir. A l'appui de cette théorie, il fournit des arguments cités comme venant de Socrate dans ses discussions à propos de l'égalité. L'égal en soi, dit-il, est une notion qui se trouve primitivement dans notre âme. En voyant un bout de bois égal à un autre bout de bois, ou n'importe quelle chose égale à une autre, nous nous rappelons l'idée de l'égal en soi qui existait auparavant dans l'âme. L'égalité aperçue n'a fait donc que nous révéler une notion déjà connue¹. Par conséquent, l'instruction se résume dans un effort de se ressouvenir² ». Mais cette réponse nous amène à deux problèmes fort difficiles, sur lesquels Platon et Aristote ne semblent pas tomber d'accord. Si l'acte d'apprendre est un ressouvenir, il faut que notre âme ait une vie antérieure dans laquelle elle possédait ses connaissances. Il faut qu'elle ait vécu dans le monde des idées avant de descendre dans le monde des corps. La théorie de la Réminiscence implique forcément la grave affirmation de la préexistence de l'âme. D'autre part, si notre âme est grosse de nos idées, quel est au juste le rôle de la sensation dans la formation de notre savoir ? L'acte d'apprendre est-il un simple effort de mémoire ou une élaboration des données des sens ? La théorie de la connaissance est-elle basée sur la réminiscence ou sur l'induction et l'expérience ?

Al Fârâbî ne s'arrête pas longtemps à la première question. Il remarque simplement que certains auteurs pensent, à tort, que le passage précité du *Phédon* a pour but de prouver l'immortalité de l'âme. Pour lui, il n'en est rien. Ce sont uniquement des paroles de Socrate que Platon cite pour les discuter, et qui, partant, ne peuvent être regardées comme des arguments démonstratifs³. Nous savons que Platon a varié sur l'immortalité de l'âme et qu'après en avoir douté dans ses premiers dialogues⁴, il l'a de nouveau affirmée. Dans le *Phédon*, quoi qu'en dise al Fârâbî, il la considère comme une condition essentielle de la science ; dans la *République*, il en fait une base de la vie politique et morale⁵. Al Fârâbî hésite encore plus sur cette question. L'auteur de la *République* a fini par y croire fermement ; il est certainement le premier qui ait essayé de prouver rationnellement l'immortalité de l'âme. Le philosophe arabe semble au contraire être resté

1. Al Fârâbî donne ici un résumé du passage 72e-74e du *Phédon*.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 19.

3. *Ibid.*, pp. 19-20.

4. *Apologie de Socrate*, 29 a-b.

5. *République*, 617 d-621 b.

indécis là-dessus toute sa vie ; en politique il la nie ; en morale il l'affirme¹. On lui avait déjà reproché cette hésitation². Voilà pourquoi il se montre aussi indécis et obscur dans sa tentative de conciliation entre Platon et Aristote. Il n'indique pas les points qui pourraient séparer les deux philosophes grecs à ce sujet. De plus, après avoir laissé croire, d'après sa remarque précédente, que Platon n'admet pas la permanence des âmes, il dit à la fin de sa *Concordance* qu'Aristote et son maître affirment qu'il y aura des punitions et des récompenses au delà de notre monde³. Comment donc concevoir une vie future sans admettre l'immortalité de l'âme ?

Autant al Fârâbî se montre hésitant et obscur sur cette question, autant il est décidé et clair sur l'autre. Il tranche la théorie de la connaissance et tente hardiment de concilier Platon et Aristote sur ce terrain. C'est le problème du *Ménon* qu'il veut rapprocher de la théorie aristotélicienne de la connaissance. Il savait les critiques qu'Aristote en avait faites au commencement et à la fin des *Derniers Analytiques*. Mais n'ayant pas connu le *Ménon*, il s'est référé au *Phédon*, dont il a tiré l'élément qui représente le côté platonicien⁴. En fait, la doctrine de la Réminiscence est exposée dans le *Ménon* et dans le *Phédon* à peu près de la même façon. Écoutons maintenant notre philosophe pour nous rendre compte de sa solution.

« Il est évident, dit-il, qu'il existe chez l'enfant un intellect en puissance dont les sens sont les instruments. Ces sens ne perçoivent que les objets particuliers, à partir desquels se forment les idées générales qui sont les expériences réelles. Mais les idées générales se constituent, tantôt d'une manière réfléchie et volontaire, tantôt spontanément. Les premières s'appellent les données de l'expérience, et les secondes les connaissances premières ou les principes de la démonstration... Les connaissances ne se constituent donc dans notre âme que par la voie des sens. Aristote avait dit dans ses *Derniers Analytiques* : celui qui perd un sens perd une science⁵. Néanmoins,

1. Munk, *Mélanges*, p. 348.

2. Ibn Tufayl, *Hayy*, texte arabe, p. 11, édit. de Gauthier ; Ibn Sab'în, cité par Massignon, *Recueil de textes inédits*, Paris, 1929, p. 129.

3. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 32-33.

4. Les philosophes musulmans connaissent sûrement le *Ménon* comme dialogue de Platon, au moins d'après la citation des *Dern. Analytiques* (voir Ibn Sinâ, *al Chifâ*, manuscrit n° 7500, f. 93 a). Les biographes arabes citent son nom parmi les divers écrits platoniciens (*Fihrist*, 246 ; *Qiftî*, 18 ; *Ibn Abî Oç*, I, 50). Mais on ne trouve aucune trace prouvant qu'il était traduit en arabe.

5. Al Fârâbî fait allusion à la formule bien connue d'Aristote : « Un sens de moins, une science de moins ».

comme certaines connaissances se forment en nous spontanément, sans que nous nous en rendions compte, on s'imagine qu'elles dérivent d'une autre source que les sens. Mais [en réalité] l'intellect n'est rien d'autre que les données sensibles. Plus nous avons d'expériences, plus notre intellect se perfectionne.

« Quand nous voulons apprendre une chose, c'est sous un de ses aspects particuliers que nous la connaissons en la rattachant à nos idées antérieures. L'acte d'apprendre suppose donc une réminiscence pour rapprocher les choses semblables les unes des autres. Par exemple, si nous voulons savoir si une chose est vivante ou non, alors que nous avons déjà acquis l'idée de la vie et de la mort, nous recherchons cette idée à l'occasion du cas particulier que nous examinons. [La présence de cette idée est, en quelque sorte, la ligne de démarcation entre l'ignorance et la science]. Aussitôt qu'elle est rappelée, nous éprouvons un repos intellectuel et nous nous réjouissons d'avoir passé de l'ignorance à la science. C'est ainsi que Platon a dit, continue al Fârâbî, que l'instruction est un ressouvenir, que la réflexion est un effort pour apprendre et que la Réminiscence est un travail de la mémoire. Celui qui apprend s'efforce toujours avec ardeur de découvrir dans ce qu'il apprend des analogies et des rapports avec ce qu'il avait déjà appris. Par là, il effectue un acte de mémoire, comme celui qui, voyant un corps, s'en rappelle un autre qu'il avait oublié et qui ressemble au premier¹ ».

L'auteur ajoute que « ceci est tout à fait l'opinion d'Aristote. Car il dit au commencement des *Derniers Analytiques* que toute connaissance dérive toujours de notions antérieures². Il y dit encore un peu plus bas que l'on apprend des choses, tantôt en en connaissant d'autres antérieures à celles-là, tantôt en les apprenant simultanément avec d'autres. Comme, par exemple, on sait le cas particulier compris sous l'universel, lorsqu'on en connaît la notion³. Ces assertions, remarque al Fârâbî, ne diffèrent en rien de ce que Platon avait soutenu⁴. » Peut-être y a-t-il, selon lui, une seule différence entre la thèse du *Phédon* et celle des *Derniers Analytiques* : c'est que la première est exposée à propos de la nature de l'âme, alors que la seconde est une explication de la théorie de la science et du syllogisme. C'est à cette différence, pense-t-il, qu'est due la confusion de quelques interprètes

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 20-21.

2. Al Fârâbî fait allusion au passage suivant des *Dern. Analyt.*, L. I., ch. I, § 1.

3. *Ibid.*, L. I, ch. I, § 5.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 20.

de la doctrine des philosophes grecs, confusion qu'il prétend avoir suffisamment éclaircie¹.

Il est à peine besoin de remarquer que le philosophe arabe résout le problème de la connaissance d'une manière tout à fait empirique. D'après lui, la sensation est à la base de toutes nos connaissances. Sans les sens, nous ne pouvons rien apprendre ni connaître. C'est en somme la théorie de la connaissance, adoptée par Aristote, qu'al Fârâbî expose fidèlement et qu'il emprunte, comme il le dit lui-même, aux *Derniers Analytiques* et au *De anima*². Voilà pourquoi on remarque que ses expressions et ses idées sont tout aristotéliennes. Mais alors, comment concilier ce sensualisme avec la doctrine du *Phédon*, suivant laquelle apprendre c'est se ressouvenir ? Al Fârâbî ne nie pas le rôle de la mémoire dans la formation de nos connaissances. Dans l'acte d'apprendre, il y a, selon lui, des souvenirs qui se joignent aux faits perçus. Cette thèse, remarquons-le en passant, est très moderne. On n'admet plus cette opinion que la perception sensible serait une simple accumulation de sensations. C'est une opération psychologique complexe, dans laquelle les données des sens sont accompagnées d'un travail mental. Aux sensations présentes dans une perception, nous ajoutons des images provenant de notre mémoire. Sur ces sensations et ces images agit notre attention, ou notre réflexion, selon le langage d'al Fârâbî, pour rapprocher les éléments homogènes et en écarter les éléments hétérogènes. Comme l'écrit M. Roustan, « la perception qui est, à certains égards, une sensation enrichie par la mémoire, est, à d'autres égards, une sensation retrécie par l'attention³. »

Néanmoins, pour le philosophe musulman, les souvenirs et les images qui accompagnent les sensations ne sont pas des produits propres de notre âme, ni des connaissances acquises dans un autre monde. Ce sont simplement des notions oubliées que nous avons apprises auparavant, et qui se reproduisent en nous à l'occasion d'une sensation donnée. En d'autres termes, al Fârâbî nie complètement l'innéisme. D'après lui il y a, dans une perception, des connaissances premières et des connaissances secondes. Les connaissances premières sont les données immédiates des sens, ou les connaissances intuitives d'Aristote. Les connaissances secondes sont des souvenirs évoqués en nous par les connaissances premières. Cette évocation explique,

1. *Ibid.*, p. 22.

2. *Ibid.*, p. 22.

3. Roustan, *Leçons de philos.*, Paris, 1928, p. 219.

pour lui, la doctrine du *Phédon*. Puisque les sensations et les souvenirs présentent les matériaux dont se forment les idées générales, la Réminiscence platonicienne se trouve ramenée à l'induction socratico-aristotélicienne. Al Fârâbî, que nous avons vu tout à l'heure pencher vers le platonisme en ce qui concerne la nature des idées, se montre ici un véritable aristotélicien. Comme l'auteur de la théorie de l'acte et de la puissance, il résout le problème de la connaissance de la même manière qu'il résout le problème du devenir. Des notions, que nous connaissons en puissance, se retrouvent dans notre esprit en acte, quand une sensation les appelle. Par exemple, je savais déjà que, dans tout triangle, la somme des angles vaut deux droits ; je reconnais en acte cette notion en voyant la figure d'un triangle. Cette reconnaissance est, suivant notre philosophe, la Réminiscence de Platon.

Al Fârâbî ne déforme-t-il pas par là la doctrine platonicienne ? Il est à remarquer d'abord que son interprétation de la Réminiscence se trouve chez des historiens modernes qui ont tendance à dépouiller le platonisme de ses éléments originaux au profit du socratisme. On dit que la Réminiscence explique qu'une connaissance universelle puisse être acquise dans une expérience singulière ; elle est la reconnaissance de l'universel dans le particulier. Or, tel est le sens de l'induction sur lequel Aristote avait bien insisté et qu'il avait mis au compte de Socrate. C'est ainsi que Burnet fait remonter la doctrine de la Réminiscence à Socrate, et soutient, par conséquent, qu'elle est analogue à la théorie de l'induction d'Aristote¹. Mais, pour Platon, la Réminiscence est une méthode pratique pour conduire la pensée dans l'acquisition du savoir². C'est un acte par lequel on relie le monde visible à la région du vrai, des essences absolues et des réalités en soi³. C'est un effort pour retrouver dans le tombeau qu'est notre corps le souvenir de la contemplation du réel⁴. C'est, en un mot, une liaison entre le monde sensible et le monde suprasensible. Ayant affirmé l'existence de ces deux mondes, Platon était obligé de construire un pont entre eux. « Si l'on supprime ce dualisme, dit très justement M. Robin, la Réminiscence devient inutile⁵. » Or ce dualisme est étranger à la pensée de Socrate et fortement combattu par Aristote⁶.

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*, London, 1914, p. 158.

2. Platon, *Ménon*, 80a-86c = *Phédon*, 72e-73b.

3. Platon, *Phèdre*, 246e-249a.

4. *Ibid.*, 249b-250d.

5. Robin, *Sur la doctrine de la Réminiscence*, dans *Revue des études grecques*, XXX, 1919, p. 458.

6. *Ibid.*, p. 461.

Aussi la Réminiscence platonicienne ne doit-elle pas être confondue avec l'induction socratique-aristotélicienne.

Al Fârâbî reconnaît, nous l'avons déjà vu, le dualisme platonicien¹. Cependant, il ne suit pas la doctrine de Platon dans toute son extension. C'est pourquoi il fut amené à soutenir une théorie sur la nature des idées qui fit fortune au moyen âge. Pour lui, les idées ont des existences multiples : elles se trouvent en Dieu et dans le monde invisible qui est leur domaine par excellence ; mais elles se trouvent aussi dans les choses, dont nous les tirons pour former notre savoir. Par l'intermédiaire des objets particuliers, nous construisons les idées générales qui acquièrent une troisième existence dans notre esprit². C'est par cette combinaison et cette triple existence des idées qu'al Fârâbî se place entre le platonisme et l'aristotélisme. Ainsi un syncrétiste s' imagine volontiers réconcilier les doctrines opposées tout en les ramenant à ses idées propres.

e) *L'hérédité et l'habitude*

Pour finir, donnons l'avis d'al Fârâbî sur une question qui a passionné les chercheurs depuis une cinquantaine d'années et qui est encore à l'ordre du jour. C'est une question qui relève de la morale, de la psychologie et de l'éducation. L'homme est-il tout entier, dès les langes de son berceau, ou naissons-nous tous égaux d'esprit et de caractère sans avoir rien de distinctif ? Les systèmes éducatifs sont-ils capables de nous faire contracter de bonnes habitudes et de nous débarrasser des mauvaises ? Dans quelle mesure l'habitude peut-elle triompher de l'hérédité ? La vertu, en un mot, est-elle innée ou acquise ? Voilà un problème sur lequel Platon et Aristote semblent être en désaccord.

« Platon déclare dans la *République* et surtout dans le *Politique*, écrit al Fârâbî, que les aptitudes sont plus fortes que les habitudes, qu'une fois que les hommes ont acquis un caractère donné, il leur est difficile de le changer et que même insister dans ce sens produit l'effet contraire. Ils sont, explique-t-il, comme une route le long de laquelle poussent des herbes, des plantes parasites et des arbres penchés. Quand on essaie d'utiliser cette route et d'arracher ces parasites, ils poussent de nouveau en occupant plus de place³. »

1. Voir ici, pp. 25 et suiv.

2. *Al Fârâbî's Abhandlung Der Musterstaat*, Leiden, 1895, p. 44.

3. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 17.

« Dans son *Ethique à Nicomaque*, Aristote dit [au contraire], ajoute notre philosophe, que les caractères sont tous des habitudes susceptibles de changer, qu'aucun d'eux n'est inné et que l'homme peut passer de l'un à l'autre par l'accoutumance et l'exercice¹. »

A la simple lecture de ces deux-textes, on se croirait en face de deux thèses opposées. Certains commentateurs, remarque al Fârâbî, l'ont déjà prétendu ; mais en réalité cette opposition n'est qu'apparente. Voici en quel sens. Platon, pense-t-il, s'occupe, dans les citations que nous venons de donner, de divers régimes politiques, de leurs qualités et de leurs défauts. Il s'y occupe également de la multitude et de sa disposition à accepter un de ces régimes. Il est évident que l'on n'arrive pas facilement à substituer à un régime politique quelconque un régime nouveau. De même, celui qui a acquis un caractère fixe ne peut pas facilement le remplacer par un autre. Ce n'est pas à dire toutefois qu'il soit impossible de prendre de nouvelles habitudes et d'en quitter d'anciennes : entre ce qui est difficile et ce qui est impossible, il y a une sérieuse différence². Ainsi, selon al Fârâbî, Platon ne nie pas le rôle de l'éducation et de l'habitude dans la vie politique et morale, bien qu'il s'en tienne aux dispositions naturelles. Il parle simplement de la difficulté et non pas de l'impossibilité de changer un caractère inné.

Quant à Aristote, d'après le philosophe arabe, il traite, dans son ouvrage précité, des lois sociales, si l'on considère ce livre comme un écrit politique, ou des lois morales, à le regarder comme une œuvre d'éthique³. Lorsqu'il s'agit des lois, on ne parle ordinairement que de généralités et de faits communs. Il est évident que chaque caractère en soi est susceptible de se transformer et qu'aucune qualité n'est impossible à modifier. Cependant nous avons quelquefois tout le mal du monde à faire acquérir à un enfant une habitude ou à lui en faire perdre une autre. Aristote lui-même, dit al Fârâbî, s'est bien rendu compte de cette difficulté. Il a remarqué que l'acquisition des habitudes varie selon les individus, et que les hommes ne sont pas disposés de la même manière à passer d'un caractère à un autre⁴.

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 16 ; voir l'*Ethique à Nicomaque*, L. II, ch. III, § 4, ch. v, § 2-3.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 17-18.

3. Selon une opinion assez curieuse, al Fârâbî soutient que l'*Ethique à Nicomaque* est un livre politique. Il dit qu'il a défendu cette thèse, dans un commentaire — aujourd'hui perdu — sur cet ouvrage, contre Porphyre, qui le classe dans l'œuvre morale d'Aristote. On sait que le Maître Stagirite subordonne la morale à la politique, mais son *Ethique*, au moins d'après le titre, n'est pas un écrit politique. Al Fârâbî fut amené à son opinion, nous semble-t-il, pour remplacer la *Politique* d'Aristote que le monde musulman n'a pas connue.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 18.

Nous voyons donc que, pour al Fârâbî, Platon et Aristote réservent dans leur système une place à l'habitude, tout comme aux dispositions naturelles. Ils croient tous les deux à l'efficacité de l'éducation dans l'acquisition de la vertu. Les aptitudes naturelles que Platon réclame en premier lieu ne sont pas méconnues d'Aristote. Al Fârâbî vient ainsi se placer entre les deux philosophes grecs en les rapprochant, d'une manière assez juste, sur ce terrain commun.

En effet, Platon, réformateur social et moraliste, attache une importance extrême aux aptitudes naturelles. Il cherche à fonder sa politique et son éthique sur une base psychologique. Selon lui, la division du travail et les classes sociales correspondent non seulement aux besoins matériels, mais aussi aux différentes qualités des individus. Chaque fonction sociale suppose des aptitudes spéciales ; l'amour du gain chez l'artisan, la passion généreuse chez le soldat, la prudence et la réflexion chez le gardien de la cité ont pour base un caractère inné qu'aucune forme sociale ne pourrait produire¹. Les chefs politiques en particulier doivent avoir des qualités innées, dont on trouve dans la *République* une liste très détaillée². En morale, la vertu implique également une disposition première qui ne vient pas de la pensée réfléchie³. L'auteur du *Ménon* nous parle d'un concours divin qui est une condition indispensable pour que la vertu soit acquise⁴. Qu'est-ce que ce concours divin, si ce n'est une aptitude naturelle ? Les termes sont assez vagues, quoique l'auteur les répète à différentes reprises⁵. Il nous semble cependant que le concours divin, dans la pensée platonicienne, est à l'acquisition de la vertu ce que la réminiscence est à l'acte d'apprendre. Platon pousse, peut-être, l'innéisme plus loin en morale qu'en psychologie. Il permet à ses magistrats de mettre à mort les êtres reconnus incorrigibles⁶. La vertu qui repose uniquement sur l'habitude est, pour lui, une vertu d'esclave sans principes. Platon paraît, en effet, dans quelques passages de ses écrits, condamner l'habitude⁷. Mais c'est l'habitude routinière qu'il condamne, cette coutume aveugle qui ne s'appuie pas sur la philosophie. Voilà pourquoi il se met à former un système éducatif

1. Platon, *République*, 455 b.

2. *Ibid.*, 490.

3. Brochard, *Etudes*, art. *La morale de Platon*, p. 177.

4. Platon, *Ménon*, 100a.

5. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4^e édit., Leipzig, 1909, t. II, I, p. 594, 4, en bas.

6. Platon, *Répub.*, I, III, 410 a.

7. Voir, par exemple, *Phédon*, 82 a ; *Répub.*, X, 619 d.

basé sur des habitudes rationnelles. Les livres II, III et VII de la *République*, et leur rectification dans les *Lois*, notamment dans le livre VII, font de lui un des grands pédagogues de l'antiquité. Un pédagogue qui ne croit pas à l'efficacité de l'habitude se contredit lui-même. C'est à titre d'éducateur que Platon s'efforce de développer les premiers germes que les futurs guerriers apportent en naissant. Le disciple de Socrate ne peut nier que la vertu puisse s'enseigner. Il se sépare, il est vrai, de son maître dans le *Protagoras*, où il réfute cette thèse ; mais ce n'est que pour un instant¹. Il y revient par la suite en affirmant que la vertu peut être enseignée, puisqu'elle est une science.

Toutefois, Aristote est, à bon droit, le premier philosophe qui ait mis en lumière le rôle de l'habitude dans l'acquisition de la vertu. Il en a formulé les lois et en a donné les applications. « C'est l'habitude, dit-il, qui développe les vertus et qui les achève en nous... On devient juste en pratiquant la justice, sage en cultivant la sagesse, courageux en exerçant le courage². » Son maître l'avait, sans doute, mis sur la voie ; mais c'est à lui que revient l'honneur d'avoir fait, le premier, une grande étude psychologique et morale de l'habitude. La théorie psychologique qu'il en fait porte la marque d'une précision et d'une profondeur admirables ; ses analyses des habitudes morales contiennent une bonne part de vérité. Cette tendance à ramener la vertu à l'habitude est d'ailleurs en pleine harmonie avec tout son système. Le positivisme aristotélicien domine partout ; la morale d'Aristote est aussi réaliste et positiviste que sa physique. Cette morale est un art pratique qui se développe et se détruit par les mêmes moyens et les mêmes causes que les autres arts³. Peut-être est-ce là la grande différence qui la distingue de la morale platonicienne. Etant un moraliste pratique, Aristote ne doit pas compter beaucoup sur les dispositions naturelles. Pas plus en morale qu'en psychologie, chez lui l'innéisme ne tient une grande place. L'homme naît avec des dispositions à certaines passions, des tendances à la colère ou à la peur ; mais ces dispositions ne sont ni vices ni vertus⁴.

Sur ce point, al Fârâbi fait intervenir encore la notion de l'acte et de la puissance pour expliquer la portée des dispositions innées dans l'*Ethique* d'Aristote et dans la science morale en général. « L'enfant, dit-il, naît sans avoir aucun caractère en acte, ni aucune qualité morale

1. Platon, *Protagoras*, 361a.

2. Arist., *Ethique à Nicomaque*, II, ch. I, § 3, 4.

3. *Ibid.*, L. II, ch. I, § 6.

4. *Ibid.*, L. II, ch. v, § 2, 3 ; L. III, ch. vi, § 2 ; L. VI, ch. xi.

fixe. Tout ce qu'il possède, ce sont en somme des dispositions virtuelles et des aptitudes susceptibles de recevoir un caractère aussi bien que son contraire¹». L'esprit de l'enfant n'est donc pas, pour lui, une table rase, ni un papier blanc sur lequel on dessine, pour la première fois, ce que l'on veut. Mais le dessin primitif de ce papier est si pâle qu'on peut le recommencer et le modifier à volonté². Al Fârâbî exagère sans aucun doute la réceptivité de l'enfant et réduit presque à néant les dispositions naturelles. Il est bien vrai que la psychologie expérimentale ne nous permet pas jusqu'à présent de préciser les caractères innés d'un enfant. Ces caractères existent pourtant et résistent quelquefois à nos moyens d'éducation et d'instruction. Ainsi, bien que le philosophe arabe admette l'existence des aptitudes naturelles proclamées par Platon, c'est la thèse aristotélicienne qui l'emporte pour lui. La psychologie des caractères est, chez lui, fort semblable à la psychologie de l'entendement. Nous naissons tous avec des dispositions à comprendre et à percevoir les objets particuliers, mais nous ne possédons aucune notion en nous. De même, l'enfant naît disposé à embrasser tel caractère ou à contracter telle habitude ; mais il n'a rien de définitif, et cette disposition peut être tournée et retournée dans tous les sens. De plus, les caractères acquis, comme les connaissances acquises, peuvent, suivant al Fârâbî, être considérés comme des caractères innés, lorsqu'ils sont fixes et stables³. L'habitude et l'exercice font en morale ce que les sens font en psychologie. L'empirisme psychologique conduit toujours à un empirisme éthique.

3. LA PORTÉE DU SYNCRÉTISME D'AL FÂRÂBÎ

Il est temps de nous arrêter pour dire quelques mots de la tentative de conciliation d'al Fârâbî. Nous avons vu comment il concilie les deux philosophes grecs : tantôt il les ramène l'un à l'autre ; tantôt il fait du platonisme une doctrine aristotélicienne, ou vice versa. Quand la confusion des deux systèmes lui semble impossible, il intervient en s'efforçant d'atténuer leurs points divergents. Dans un travail synthétique, tel que celui qu'il a projeté, al Fârâbî ne pouvait épuiser tous les détails de la philosophie de Platon et d'Aristote. Il fut donc obligé de n'en traiter que les questions manifestement opposées. Les a-t-il bien choisies ? D'après les exemples que nous en avons donnés,

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 17.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 18-19.

nous n'hésitons pas à répondre affirmativement. Il s'est occupé, sans doute, de quelques sujets secondaires que nous avons passés sous silence ; cependant les questions principales ne lui ont pas échappé. Il faut dire que ces questions furent connues et controversées dans les écoles antérieures. Mais le choix d'al Fârâbi prouve qu'il connaissait parfaitement les deux philosophes qu'il cherchait à concilier.

En réalité, le livre de la *Concordance* est unique dans les écrits philosophiques arabes, non seulement pour le fond, mais aussi pour la forme. Al Fârâbi n'y concilie pas Platon avec Aristote d'après ce que l'on dit ni d'après ce que l'on pense d'eux. Il fonde, au contraire, sa conciliation sur les paroles de Platon et d'Aristote eux-mêmes. C'est une étude directe qu'il fait et un examen de textes qu'il entreprend. La méthode qu'il y adopte, rendons-lui cet hommage, est bien scientifique. Il expose d'abord, nous l'avons déjà remarqué, les deux thèses opposées selon leurs sources principales et essaie ensuite de les rapprocher l'une de l'autre. Certes, ses citations sont très vagues ; nous avons eu personnellement beaucoup de peine à les faire correspondre aux textes originaux de Platon et d'Aristote. Mais ces citations, si vagues qu'elles soient, sont encore dignes d'appréciation, si l'on tient compte du fait que les écrivains arabes n'indiquent pas généralement les sources où ils puisent. Ils empruntent leurs idées les uns aux autres sans faire allusion aux textes qu'ils utilisent. C'est une des raisons pour lesquelles la recherche des origines et de la filiation des idées dans la littérature arabe est très malaisée. On est souvent en face d'auteurs qui se répètent et on ne peut facilement fixer la part de chacun sans recourir à l'ordre chronologique. Les philosophes musulmans suivent la même méthode et exposent, d'ordinaire, les études antérieures comme si elles étaient les leurs. Dans les écrits d'Ibn Sînâ, par exemple, nous ne trouvons guère le nom d'un livre grec, bien que l'auteur y puise quelquefois littéralement. Al Fârâbi nous présente donc, dans sa *Concordance*, une méthode assez rare dans les écrits scientifiques arabes. Il précise d'ailleurs parfois ses références en montrant qu'elles se trouvent au commencement ou à la fin de tel livre¹.

Cette méthode a, d'autre part, une signification d'une importance capitale. On dit couramment que le platonisme fut à peine connu des philosophes musulmans. Cette thèse est entièrement fausse, et la *Concordance* d'al Fârâbi nous en offre une preuve évidente. Dans ce petit livre, le philosophe arabe se réfère à certains dialogues de

1. *Ibid.*, p. 20, 33.

Platon, qu'il paraît avoir non seulement connus, mais encore étudiés d'une façon approfondie. Le *Phédon*, le *Politique*, la *République* et le *Timée* : voilà les quatre dialogues sur lesquels il fait reposer sa conciliation¹. On a traduit en arabe d'autres dialogues platoniciens, tels que : l'*Apologie de Socrate*, le *Sophiste* et les *Lois*. Si nous ne considérons que les quatre dialogues utilisés dans la *Concordance*, nous pouvons dire qu'ils représentent, dans une large mesure, la doctrine platonicienne. Bien qu'al Fârâbi n'en donne pas de longs exposés, ses citations démontrent qu'il en saisissait l'esprit et les idées directrices. Nous admettons volontiers que le platonisme, étudié dans le monde musulman, était, à certains égards, altéré par les travaux antérieurs de la basse antiquité et de l'école d'Alexandrie. Aristote lui-même n'a pas échappé à cette altération. Néanmoins, les philosophes arabes ont connu directement la doctrine platonicienne en allant à ses sources. La conciliation du platonisme et de l'aristotélisme qu'al Fârâbi entreprend, considérée en elle-même, ne prouve-t-elle pas qu'il s'agissait de deux doctrines distinctes que l'on tenait à réunir et à unifier ? Nous n'avons pas à montrer ici dans quelle mesure les autres philosophes musulmans ont connu et subi l'influence platonicienne. Remarquons cependant que le platonisme d'Ibn Sinâ est un fait indéniable. Chez Ibn Rochd, qui avait à l'ordre du jour le retour à Aristote, on trouve également des traces platoniciennes. Dira-t-on que les écrits de Platon n'étaient pas aussi largement commentés par les penseurs musulmans que les écrits d'Aristote ? C'est juste ; mais il ne faut pas oublier que la forme des dialogues platoniciens joue un grand rôle en cela. La fantaisie et la liberté du fondateur de l'Académie dans ses récits dialogués, ne cadre pas bien avec l'esprit systématique du moyen âge. La systématisation à laquelle aspiraient les scolastiques, en Orient comme en Occident, se manifeste clairement dans les œuvres aristotéliennes. Nous ne voulons pourtant pas dire par là que Platon tient la même place qu'Aristote dans la philosophie arabe. Nous voulons simplement réfuter cette thèse qui fait du platonisme une doctrine étrangère au monde musulman.

La perfection de la méthode d'al Fârâbi dans sa *Concordance* ne pourrait suppléer à ses défauts de fond. Son point de départ étant faux, il ne peut aboutir qu'à des conséquences fausses. Pour lui, il n'existe qu'une seule philosophie sur laquelle tous les penseurs doivent tomber d'accord. Dans ce dessein, il s'efforce de concilier les deux chefs de la philosophie antique : tâche à la fois ardue et ingrate, s'il en fut. Aristote est, on le sait, le disciple de Platon ; mais entre le

¹ *Ibid.*, p. 7, 10, 11, 12, 17, 19, 22, 23, 24, 30, 33.

maître et le disciple il y a une distance que l'on ne peut méconnaître. Le philosophe arabe essaie de franchir cette distance, mais au détriment de la vérité et de l'histoire. Nous avons déjà relevé quelques-unes de ses bévues historiques.

Qu'al Fârâbî n'ait pas réussi dans sa tentative, cela ne peut nous étonner. Car comment identifier deux doctrines distinctes, à moins que l'on ne sacrifie l'une à l'autre ? Nous avons cependant insisté sur cette question, parce qu'elle est, pour nous, une source d'explication. Par son syncrétisme, al Fârâbî a posé la pierre angulaire de la philosophie musulmane et en a formé les traits caractéristiques. Il a cherché, d'une part, à concilier Aristote avec les autres systèmes, et de l'autre, à le rapprocher des dogmes de l'Islam. La première tâche eut pour résultat d'introduire dans l'aristotélisme des éléments étrangers qui sont d'origine platonicienne ou néoplatonicienne. La seconde a eu pour but de mettre en accord la philosophie et la religion. La philosophie musulmane tout entière est dans ces deux faits. Si on lui enlève les éléments platoniciens ou néoplatoniciens qu'elle contient, et son effort d'adaptation à l'islamisme, il n'en reste que des matériaux tout péripatéticiens. C'est al Fârâbî qui a commencé ce travail d'harmonisation. Ses successeurs l'ont repris en le poussant, plus ou moins, dans un sens ou dans un autre. Si Ibn Sinâ développe le côté platonicien de la philosophie arabe, Ibn Rochd s'efforce d'établir que cette philosophie n'est pas en désaccord avec l'Islam. Ce dernier, il est vrai, reproche à Ibn Sinâ d'avoir fait beaucoup de concessions aux théologiens. Mais en réalité, c'est lui qui en a fait le plus ; en lisant son *Tahâfot al Tahâfot*, on peut bien s'en convaincre¹. Cet aristotélicien résolu est, d'ailleurs, le premier parmi les philosophes musulmans qui ait écrit des livres appropriés pour soutenir la fraternité de la vérité philosophique et de la vérité religieuse².

Nous sommes tout à fait d'accord avec Renan quand il dit que les Arabes n'ont pas préféré l'aristotélisme aux autres systèmes philosophiques. « Il n'y a pas eu de préférence, dit l'historien critique, car il n'y a pas eu de choix réfléchi »³. Le système aristotélicien s'est imposé, en quelque sorte, aux philosophes musulmans par une tradition continue. L'école d'Alexandrie avait déjà marqué un ache-

1. Il y a déjà toute une littérature sur la signification exacte du mot *tahâfot* dans ce livre d'Ibn Rochd et celui de Ghazâlî. Nous pouvons mentionner, entre autres, un excellent article de M. Asin, traduit de l'espagnol, dans la *Revue africaine* (1906) sous le titre : *Sens du mot tahafot dans les œuvres d'El Ghazali et d'Averroès*, et auquel nous renvoyons.

2. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd*, p. 30.

3. Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 93.

minement vers le péripatétisme. Porphyre est plutôt un péripatéticien qu'un platonicien¹. Proclus et Damascius sont presque des péripatéticiens². Les commentateurs Themistius, Simplicius et Jean Philopon, qui étaient fort connus dans le monde musulman, signalent l'avènement du péripatétisme à la domination universelle³. Les initiateurs directs de la philosophie arabe, les Nestoriens, passent pour la première secte qui ait développé, d'une manière assez étendue, la doctrine aristotélicienne⁴. Chez les Syriens, l'étude d'Aristote et l'hérésie nestorienne apparaissent ensemble⁵. De très bonne heure, une bonne partie de l'œuvre aristotélique était traduite en syriaque avant la domination de l'Islam⁶. C'est à ces sources que les Arabes ont puisé en premier lieu, et c'est à la lumière de ces flambeaux qu'ils ont commencé leurs recherches spéculatives⁷.

Mais on se trompe fort, si l'on pense que la doctrine philosophique arabe est une simple reproduction du système péripatéticien. C'est une doctrine nouvelle à bien des égards, qui a répondu aux besoins d'alors et qui a subi les influences de son milieu. Les philosophes musulmans s'attachent, il est vrai, à l'autorité d'Aristote ; cependant ils se sont séparés de leur maître sur certaines questions essentielles. Ce sont ces questions qui nous occupent ici. Le péripatétisme arabe est l'aristotélisme débarrassé de quelques-unes de ses contradictions, éclairci sur ses points les plus délicats, avec une empreinte platonicienne ou néoplatonicienne. C'est, en un mot, l'aristotélisme qui a profité des objections et des études postérieures. Il est encore et surtout l'aristotélisme adapté à la doctrine religieuse de l'Islam. Des philosophes qui ont vécu dans le monde musulman et qui ont embrassé l'islamisme, devaient avant tout concilier leur spéculation avec leur religion. Une platonisation de l'aristotélisme et une liaison entre la philosophie et la religion représentent donc les deux directions qui ont été suivies par la philosophie musulmane.

Les points qui séparent le péripatétisme arabe de l'aristotélisme, nous pouvons les ramener à deux questions principales, à savoir : une doctrine cosmologique et une doctrine psychologique. De même, les

1. *Ibid.*, 92.

2. Ravaisson, *Essai*, II, p. 540 ; Vacherot, *Hist. crit.*, II, I. III, 5.

3. Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 93.

4. Renan, *De Philos. perip. ap. Syros*, p. 17.

5. A. Périer, *Yahya. B. Adi*, Paris, 1920, p. 47.

6. De Boer, art. *Arist.*, dans *Encyc. de l'Islam*, I, p. 439.

7. I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ch. I, § 3.

efforts de rapprochement entre la philosophie et la religion se résument, en gros, comme suit : d'une part, les philosophes musulmans réservent une place à la révélation à côté de la raison ; de l'autre, ils interprètent, d'une manière rationnelle, certains faits religieux. C'est, pour ainsi dire, un mouvement dans les deux sens opposés, ou une sorte d'échange et de concession mutuelle. On va vers la religion en même temps qu'on la ramène à la philosophie. On enlève à l'islamisme quelques éléments matérialistes en échange du fondement rationnel qu'on lui a fourni. On tend, en un mot, à former une philosophie religieuse et une religion philosophique. Une théorie du Ciel, une théorie de l'Intellect, une théorie du Prophétisme, et un effort de rationalisation de certains principes religieux de l'Islam : voilà le résultat des travaux des philosophes musulmans.

Ces différentes théories correspondent aux deux directions que nous avons indiquées. En réalité, il s'agit non de deux directions, mais d'une seule ; il s'agit d'une tendance à la synthèse et à l'harmonie. La théorie du Ciel n'est que le point de départ de la théorie de l'Intellect ; celle-ci, à son tour, sert de base à la théorie du Prophétisme. Ces trois doctrines ont pour objet de rendre l'aristotélisme plus conforme à l'esprit islamique. L'effort de rationalisation des données religieuses se borne enfin à rapprocher l'islamisme de l'aristotélisme. C'est à al Fârâbî que revient l'honneur de cette œuvre synthétique, harmonieuse, et qui est en rapport intime avec son syncrétisme, dont nous avons suffisamment parlé. Les philosophes postérieurs n'ont fait que la développer et l'élargir. Dans les chapitres suivants, nous reprendrons une à une les théories précédentes, en expliquant comment elles se sont formées et en montrant surtout dans quelle mesure al Fârâbî est le précurseur de l'école philosophique arabe.

CHAPITRE II

Le point de départ de la philosophie musulmane

Avant d'aborder la doctrine alfarabienne, il convient de jeter un coup d'œil sur les questions principales qui ont dominé la spéculation théologique musulmane à ses débuts. Ces questions, qui forment le point de départ de l'école arabe, ne sont pas sans analogie avec les doctrines philosophiques antérieures.

Un vieux problème avait agité le rationalisme naissant de l'antiquité. L'univers est-il en changement perpétuel, ou est-il permanent ? Tout s'écoule et rien ne demeure : on ne descend jamais deux fois dans le même fleuve, disait Héraclite. Par contre, un Parménide dit : l'Etre seul existe et le non-être n'est pas. L'Etre est, il ne peut donc naître de ce qui n'est pas, ni périr en y retournant, ni devenir autre qu'il n'est, ni changer de quelque façon que ce soit. Rien ne peut s'y ajouter ; rien n'en peut être retranché. Voilà l'antique problème de l'un et du multiple qui s'est posé à différentes écoles, sous des formes diverses. Chaque école essaie de le résoudre à sa manière en penchant, tantôt vers l'un, tantôt vers le multiple, ou en adoptant un dualisme qui concilie l'immuable et le divers.

Frappés de la fixité et de la pureté des nombres, les Pythagoriciens en ont fait les éléments de l'univers. Pour eux, toutes les choses sont des nombres¹. C'est vers l'immuable qu'ils se tournent, bien qu'il soit un immuable multiplié. Des nombres fixes et permanents de Pythagore sont sortis les atomes immuables et éternels de Démocrite. Atome et nombre sont, à cet égard, très voisins et ne diffèrent qu'arbitrairement. N'est-ce pas l'atome de Démocrite qui est l'élément constitutif de la matière, comme le nombre pythagoricien ?

Mais avec l'atomisme, nous sommes conduits au dualisme, qui admet le changement et la permanence. Si les êtres visibles naissent

1. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928, t. I, p. 52.

et périssent, les essences des atomes sont éternelles et impérissables¹. C'est chez Platon que ce dualisme prend son expression la plus complète. Le monde sensible n'est pour lui que le reflet d'un autre monde invisible. Tandis que le premier monde est changeant et périssable, le second est immobile et éternel. Les idées de Platon se substituent ainsi aux atomes de Démocrite. La multiplicité et le changement des êtres visibles sont gouvernés par l'unité et la permanence du monde suprasensible².

Ce dualisme ne s'accorde pas avec le tempérament réaliste d'Aristote. C'est dans le monde des sens qu'il se place et sur lequel il forme presque toutes ses doctrines. Son système est, par excellence, une philosophie du devenir³. Son premier moteur immobile n'est que le complément d'une série d'autres moteurs mobiles, complément difficile d'ailleurs à concilier avec le reste de la série. D'une manière générale, les contradictions que soulève la théologie d'Aristote sont dues, croyons-nous, au fait que cette théologie est, en quelque sorte, étrangère à sa philosophie. Le Dieu de la *Métaphysique* est conçu sur un plan différent de celui de tout le système. Lorsqu'une philosophie du devenir s'occupe des êtres immuables, elle ne peut facilement se tirer d'embarras.

Les Stoïciens, pour qui tout est matière⁴, ne dépassent pas beaucoup la limite du Maître Stagirite. On avait déjà dit qu'ils se distinguent des Péripatéticiens par les mots plutôt que par les choses : « *Stoïcos a peripateticis non rebus dissidere, sed verbis* », disait Cicéron. Ils parlent, en effet, d'une âme du monde ; mais, pour eux, cette âme du monde ne fait qu'un avec la nature⁵. Ainsi le panthéisme apparaît de nouveau dans les doctrines grecques⁶. C'est un panthéisme à l'état d'ébauche et sous une forme rudimentaire.

Dans l'école d'Alexandrie, ce panthéisme va se développer et prendre sa pleine signification. « Il ne s'agit plus, dit Plotin, de juxtaposer l'Un et les choses comme deux réalités d'ordre différent, ou comme si l'on se figurait, par exemple, une masse chaotique répan-

1. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris 1920, p. 59.

2. Fouillée, *La philosophie de Platon*, I, p. 58.

3. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1903, p. 461.

4. G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 262.

5. Fouillée, *La Philos. de Platon*, III, p. 148.

6. Vacherot, *Hist. crit. de l'école d'Alexandrie*, I, 90.

due dans l'espace, où l'Un intervient de l'extérieur pour l'ordonner¹. » Bien au contraire, c'est de l'Un que tout est sorti, et c'est à lui que tout revient. « L'unité est le principe de toutes choses : elle est le bien et la perfection absolue ; elle est l'être pur, elle est Dieu² » : voilà la base essentielle de la philosophie néoplatonicienne.

Dans ces différentes écoles que nous venons de passer en revue, à l'exception de l'école d'Alexandrie, le problème de l'un et du multiple se pose avant tout sur un terrain cosmologique ou physique. Dans le monde musulman, comme dans l'école d'Alexandrie, il change d'aspect et devient plutôt une question métaphysique ou théologique. Il garde quelquefois ses expressions et sa terminologie, mais sa portée est toute différente. Ce changement lui confère une valeur capitale et une importance extraordinaire. Pour les penseurs musulmans, comme pour les Alexandrins, il s'agit de construire un système du monde qui satisfasse à la fois les exigences rationnelles et certaines exigences religieuses. Dans un pareil système, le rapport de l'Un et du multiple est le point de départ et le support de tout l'édifice philosophique. Certes, Plotin s'est occupé de montrer comment le rationalisme peut avoir une valeur religieuse. On peut, dans une large mesure, le ranger parmi les penseurs qui ont essayé de dépasser le conflit entre une représentation rationnelle et une représentation religieuse³. Les Néoplatoniciens, en général, sont marqués d'une empreinte religieuse incontestable. S'ils ont fortement critiqué le christianisme, c'est parce qu'ils l'ont connu et en ont subi l'influence.

Toutefois, chez les philosophes musulmans, il n'est pas question d'une simple tendance religieuse, mais d'une foi et d'un dogme. Le paganisme grec qu'on professait à Alexandrie ne pouvait exister dans le monde musulman. Le rationalisme absolu ne convient pas à des philosophes dogmatiques. C'est de la religion que l'on part pour aboutir au rationalisme. Les premières études rationnelles de l'Islam sont nées au sein même de la spéculation théologique. Pendant un siècle et demi environ avant l'avènement des philosophes arabes proprement dits, diverses écoles ont entrepris de longues études sur la dogmatique musulmane. Or, une dogmatique n'est précisément que l'étude de l'Un dans son essence et dans ses rapports avec le multiple.

1. Plotin, *Ennéades*, VI, 811.

2. *Ibid.*

3. Bréhier, *Revue des cours et conférences*, Paris, 1922, p. 401.

1. LE PROBLÈME DE L'UN DANS LES ÉCOLES THÉOLOGIQUES DE L'ISLAM

Le *Qor'ân* définit l'Un par tous les caractères de puissance et de grandeur. Allah est le créateur de l'Univers, le maître suprême du ciel et de la terre. La nature est soumise à son ordre ; le soleil, la lune, et les étoiles obéissent à son commandement ; rien ne peut se faire sans son assistance. Entre lui et ses créatures, il n'y a aucun intermédiaire. Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché¹ ; il est l'être éternel et l'unique réalité. Son œuvre porte en elle la preuve frappante de l'existence divine ; son essence est au-dessus de toute pensée et de toute imagination. Tel est le thème général dont sont issus la plupart des versets qoraniques qui parlent de Dieu². Mais, revêtues d'une forme oratoire, ces données ne présentent pas un credo formulé ni un système dogmatique. C'est aux théologiens de formuler ce credo et de construire ce système.

En ce qui concerne l'essence de l'Un, le problème des attributs divins résume, nous semble-t-il, toute la polémique des théologiens musulmans sur la nature de Dieu³. Ce problème a joué en Orient le même rôle que la question des universaux dans la scolastique occidentale ; il fut une source de discussions et de controverses sans fin. C'est autour de lui que se concentrent les nombreuses écoles de théologie

1. Nous faisons ici allusion à un verset qoranique où il est dit que Dieu est *al Awwal* (le Premier), *wal Âkhir* (le Dernier), *wal Zhâhir* (l'Apparent), *wal Bâ'în* (le Caché), *Qor'ân* (LVII, 3).

2. Voir l'art. *Allâh* dans l'*Encyc. de l'Islam* (I, p. 304 et suiv.), où Macdonald épuise presque tous les versets qoraniques parlant de Dieu.

3. Les documents sur cette question sont très abondants, soit en arabe, soit dans les langues européennes. L'histoire de la dogmatique musulmane est, en effet, le sujet qui a intéressé, le premier, après le « soufisme », les arabisants modernes. Remarquons cependant que l'*Essai* de Schmölders (Paris, 1842), celui de Dozy (Leyde, 1874), et l'*Hist. des philos. et des théolog.* de Dugat (Paris, 1870), ont beaucoup vieilli. Nous signalons à titre d'exemple : « *Development of Muslim Theology* »... de Macdonald (New-York, 1905) qui contient de bons renseignements sur les écoles théologiques de l'Islam. Nous croyons toutefois que cette étude est à reprendre après la récente publication des deux ouvrages fort précieux en cette matière, à savoir : *Maqâlât al islâmiyyîn* d'Ach'arî (Stamboul, 1928) et *Nihâyat al iqdâm* de Chahrestânî (London, 1931). Le premier est incontestablement notre source la plus ancienne et la plus copieuse sur l'histoire des sectes musulmanes, où les auteurs postérieurs ont puisé. M. Wensinck l'a déjà utilisé dans son « *Muslim Creed* » (Cambridge, 1932). Le second est un livre doctrinal qui nous présente un tableau d'ensemble très détaillé et très précis de toute la dogmatique islamique. Chahrestânî nous a déjà rendu le plus grand service par son *Milal wal nihâl* (London, 1846). Son *Nihâyat al iqdâm*, qui est d'une valeur capitale, reste encore inutilisé. Il est à souhaiter qu'on recommence un nouveau travail sur les dogmes de l'Islam basé sur ce livre et celui d'Ach'arî, qui se complètent, à notre sens, et qui nous fournissent des données plus sûres et plus étendues.

islamique. Sous l'influence de quelques textes qoraniques, les uns forment, à la manière des philosophes antésocratiques, un Dieu à leur image. Ils lui attribuent des mains, un corps comme l'homme en possède et un trône majestueux où il peut s'asseoir. Ce sont les « *Mochabbihites* »¹ qui tombent dans ce grossier anthropomorphisme, comme certains juifs antérieurs, à en croire Chahrastâni². Les autres accordent à Dieu des qualités négatives et positives, telles que l'immatérialité, l'éternité, la science, la puissance et la volonté. Mais ces qualités sont tout à fait différentes de celles de l'homme. Dans ce groupe des « *Çifâtites* »³ se classent en particulier les théologiens orthodoxes⁴. Parmi les « *Mo'a'llilites* »⁵, les Mo'tazilites rejettent enfin tous les attributs positifs pour ne pas corrompre l'unité de Dieu⁶. La notion de l'unité, qui a tant passionné les philosophes alexandrins, se retrouve largement adoptée dans cette école sous la forme d'un monothéisme religieux.

Sous ces trois branches principales de « *Mochabbihites* », de « *Çifâtites* » et de « *Mo'a'llilites* », il y a des divisions et des subdivisions qui font monter le nombre de sectes théologiques à 72⁷. Chacune de ces sectes professe une doctrine plus ou moins différente de celles des autres sur l'essence et les attributs de Dieu. Cette multitude de sectes et cette divergence d'opinions nous montre à quel point le problème de l'Un occupait les esprits dans la première époque de la spéculation musulmane. Cela se conçoit aisément, si l'on tient compte que ce problème est la base de tous les dogmes de l'Islam. La question de la création du *Qor'ân*, qui a fortement agité le monde musulman pendant un siècle environ, n'en est qu'un dérivé⁸. Le khalife al Ma'moûn, qui s'y était sérieusement attaché, espérait probablement en trouver une

1. Le mot *Mochabbih* s'applique théologiquement à ceux qui adoptent le *tajism*, la corporéité de Dieu (Chahrastâni, *Nihâyat al'iqdâm*, p. 103 = *Milal*, t. I, p. 78).

2. *Ibid.*, I, p. 65 ; cf. Ach'ari, *Maqâlât*, I, p. 32.

3. Les « *Çifâtites* » sont les théologiens qui admettent l'existence des qualités divines. A la tête de ces Çifâtites, il faut placer l'école ach'arite (Chahrastâni, *Milal*, I, p. 64 = *Nihâyat*, p. 181).

4. Chahrastâni, *Milal*, I, p. 66, 67 = *Nihâyat*, 182 et suiv.

5. On entend par « *Mo'a'llil* », ici, celui qui dépouille Dieu de ses attributs. Sur les différents sens théologiques de ce mot, voir le savant et riche ouvrage de Chahrastâni, *Nihâyat*, p. 123.

6. Chahrastâni, *Milal*, I, pp. 31, 32, 46.

7. *Ibid.*, p. 9 et suiv.

8. Ach'ari, *Ibâna*, p. 20 et suiv. ; Ibn Rochd, *Manâhij al adilla*, Le Caire 1926, pp. 55-56. Sur l'histoire de cette question, on peut voir le livre de W. Patton *Ahmed-B. Hanbal and the Mihna*, (Leiden 1897), bien que ce ne soit pas une étude très poussée.

solution rationnelle dans la philosophie grecque. Voilà pourquoi il a poussé le mouvement traducteur à son apogée.

En résumé, ce sont deux tendances qui dominent toute théologie en ce qui touche l'essence de Dieu : la première est absolument rationaliste ; elle se fait de Dieu une idée très simple et en a une notion purement abstraite ; la seconde, étant matérialiste, forge un Dieu en os et en chair. Entre ces deux pôles, il y a des variations multiples. Peut-être ces variations n'ont-elles jamais été aussi largement appliquées ailleurs que dans le monde musulman. Les oppositions des Jacobites et des Nestoriens avant l'avènement de l'Islam, les discussions des docteurs chrétiens durant le moyen âge et de certains philosophes modernes sur les attributs divins ne présentent pas la même subtilité ni l'immense variété que l'on trouve chez les théologiens musulmans. Nous verrons dans la suite ce que l'école philosophique arabe va dire de ce problème capital.

2. LE RAPPORT ENTRE DIEU ET LE MONDE

L'Un étant défini, il convient de fixer sa relation avec le multiple et de montrer comment on passe du premier au second. Ce sont encore les Mo'tazilites qui nous fournissent la première explication rationnelle de cette thèse dans le monde musulman. Un de leurs premiers chefs, 'Allâf¹, a suggéré une doctrine atomistique pour expliquer le problème du devenir. Selon cette doctrine, sous sa forme complète, l'univers est composé d'un nombre infini de substances élémentaires (*jawâhir farda*)². Chacune de ces substances n'a ni étendue ni quantité, étant infiniment petite et invisible. Autour de ces substances, il y a le vide qui les sépare les unes des autres³. En dehors du vide et de

1. Abou al Hodhayl al'Allâf (+849 ou 850 j. c.) est un des grands Mo'tazilites du ix^e siècle, contemporain de Nazhzhâm et favori d'al Ma'mouîn. Son rôle est capital et son influence sur la spéculation théologique de l'Islam est très importante. Cependant on ne pouvait, il y a quelques années, se prononcer nettement sur son système, faute de renseignements suffisants. Aujourd'hui, grâce à la publication du *Kilâb al Inîcâr* d'al Khayyât (Le Caire, 1925) et de l'ouvrage érudit d'Ach'ari (*Maqâlât*), on peut reconstruire ce système de toutes pièces. Il y a là un beau travail qui mettra en lumière une des figures les plus intéressantes et les plus originales de l'école mo'tazilite. Nous nous contentons d'examiner, ici, la doctrine atomistique ébauchée par 'Allâf et développée plus tard par d'autres théologiens musulmans.

2. Le mot « *jawhar* », tout court, (singulier de *jawâhir*) s'applique à la substance d'Aristote. En y ajoutant l'épithète « *fard* », il désigne la parcelle indivisible ou l'atome des Motakallimîn (Ghazâlî, *Mi'yâr al'ilm*, Le Caire, 1929, pp. 193-194). On appelle quelquefois cet atome *dharra* ou *noqta* (Massignon, *La Passion d'al Hosayn-Ibn-Mansour al Hallaj, martyr mystique de l'islam...*, Paris, 1922, t. II, p. 549) ; mais *al jawhar al fard* est son terme technique le plus usité en arabe. (*Encyc. de l'Islam*, art. *Dharrah* et *Djawhar*).

3. Il est à noter qu'Allâf ne semble pas avoir connu la notion de vide, qui est une élaboration des écoles postérieures.

ces éléments simples, il n'existe que des accidents passagers. Les corps que nous voyons, les personnes que nous sommes, les relations que nous établissons entre une chose et une autre n'ont pas d'existence propre et ne sont que des accidents ou des états subjectifs. La seule réalité qui existe dans ce monde en dehors de Dieu, c'est la substance simple et le vide. Cependant chaque substance simple est inséparable de certains accidents qui en constituent la propriété. Ainsi la notion d'espace, qui a souvent embarrassé les philosophes, se résout, d'après cette doctrine, en une multitude de parcelles séparées par le vide. La notion de temps, étant en rapport intime avec celle d'espace, peut être résolue de la même manière. Par conséquent, le temps est aussi composé d'instants infiniment petits qui sont séparés par un vide temporel. La substance simple et le vide, voilà le fondement de tous les phénomènes physiques ou moraux qui se produisent dans le temps et dans l'espace. Tout changement de l'univers est le résultat du mouvement des substances simples. Les corps naissent et périssent à la suite de leur agrégation ou de leur séparation. Leur mouvement s'accomplit facilement grâce au vide.

Nous voyons donc la vieille doctrine atomistique de Démocrite et d'Epicure reparaitre chez les théologiens musulmans pour expliquer le problème du devenir¹. Mais les atomes du monde musulman diffèrent complètement de ceux de l'antiquité. Privés de pesanteur, ils n'ont aucune force ; créés par Dieu, ils ne sont pas éternels. Si les atomes avaient une force, il y aurait dans le monde une activité autre que l'activité divine. Or, nos théologiens professent

1. La recherche des origines de l'atomisme arabe dépasse de beaucoup le cadre de notre travail. Il faut remarquer cependant que cette question reste encore difficile à déterminer. Munk avait supposé que l'atomisme musulman dérive de la doctrine de Démocrite par l'intermédiaire d'Aristote (*Mélanges*, p. 322). C'est évidemment un atomisme grec que les Motakallemin ont adapté à leur but. Mabillean rattache, par contre, la philosophie atomistique arabe à une origine hindoue, à cause d'une analogie frappante entre elle et la doctrine de Kanda. « Il faut donc résolument renoncer, dit-il, à rattacher ici les Motakallemin à la tradition hellénique. La filiation hindoue est évidente ». (*Hist. de la philos. atomist.*, Paris, 1845, p. 342). Un autre savant arabisant, M. Horten, fait remonter en général les premières doctrines mo'tazilités à des sources hindoues (*Die philos. Systeme*, Bonn, 1912). Nous l'avons déjà discuté autre part (voir ici, p. 7 n° 4).

Quoique nos documents sur l'atomisme arabe soient postérieurs à 'Allâf, nous croyons qu'il a subi une influence grecque. Favori et maître d'al Ma'mou'n, il était au milieu même des traductions de la philosophie antique (Mas'oûdî, Moroûj, Paris, VIII, 301). Ses autres opinions théologiques prouvent que l'aristotélisme eut une action sur lui. Par exemple, il soutient une doctrine sur les attributs divins (Ach'arî, *Maqâlât*, II, 484; Chahrastâni, *Milal*, I, 34) qui ressemble beaucoup à celle des péripatéticiens arabes (Ach'arî, *Maqâlât*, II, 483) et qui porte, Ach'arî l'a déjà fait observer (*Ibid.*, II, 485), une marque aristotélicienne. Ce qui fait supposer qu'il a lu la *Métaphysique* d'Aristote, dans laquelle l'atomisme de Démocrite est exposé à maintes reprises, ou une autre source qui s'en occupe. D'ailleurs ce sont Ach'arî et Bâqillâni qui ont amplement développé cette doctrine dans une période où la philosophie grecque était parfaitement connue.

l'atomisme pour réserver toute activité à Dieu et pour soumettre le monde à son pouvoir. Toute production, toute destruction supposent l'intervention de l'efficace divine. Tous les changements de l'univers sont des accidents produits par Dieu. Un accident ne dure pas deux instants et ne peut passer d'un corps à un autre¹. Il faut donc que Dieu crée continuellement ces accidents qu'il distribue entre les corps différents ; lorsqu'il cesse d'en créer, la substance périt². Un être vivant ne peut, par lui-même, transmettre la vie à un autre être qui en est privé. Un corps chaud ne peut, par sa nature, fournir de la chaleur à un corps froid. Toutes ces actions sont réservées au Créateur unique. Les attributs négatifs impliquent également des accidents qui les produisent. Dieu crée l'accident de la mort, comme il crée l'accident de la vie ; le repos a un accident propre comme le mouvement³. Aussi l'univers est-il une machine qui ne s'arrête pas un instant, et l'œuvre de Dieu n'est jamais achevée. Les forces apparentes que nous voyons dans le monde sont illusoires⁴. Le feu n'a aucune force en lui-même ; un couteau coupe, non parce qu'il est tranchant, mais parce que le Créateur unique lui a disposé de la force pour couper. Les actions humaines ne sont pas du tout le produit de notre activité ; nous n'avons d'ailleurs pas d'activité propre ; c'est l'arbitraire de Dieu qui fait tout. Pour accomplir un fait quelconque, il faut que Dieu crée en nous la volonté la faculté de le faire et l'action même. Si je veux, par exemple, écrire, le concours divin m'est indispensable pour créer la volonté de mouvoir la plume, la faculté de la mouvoir, le mouvement de la main, et celui de la plume⁵. Je ne suis donc qu'une simple occasion à propos de laquelle se manifestent la volonté et l'action divines. Voilà, comme l'a remarqué avec justesse M. Gilson, l'occasionalisme de Malebranche sous une forme rudimentaire, qui se trouvait déjà chez les théologiens musulmans⁶.

D'autre part, c'est justement pour écarter la matière et le mouvement éternels d'Aristote, qu'Allâf et Ach'arî, après lui, ont adopté l'atomisme⁷. Pour eux, Dieu crée et recrée sans cesse les atomes, qui

1. Ach'arî, *Maqâlât*, II, 358 ; Maïmonide, *Guide des Égarés*, trad. de Munk, Paris, 1866, I, 388.

2. Ach'arî, *Maqâlât*, II, 358-59 ; Maïmonide, *Guide*, I, 389.

3. Ach'arî, *Maqâlât*, II, 366 ; Maïmonide, *Guide*, I, 397.

4. Ach'arî, *Maqâlât*, II, 402 ; Maïmonide, *Guide*, I, 351.

5. Ach'arî, *Maqâlât*, II, 406 ; Maïmonide, *Guide*, I, 393.

6. Gilson, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, 1926, p. 22 ; voir également Mabillean, *Hist. de la philos. atomist.*, p. 349.

7. Nasafi, *'Aqâ'id* avec son commentaire de Taftâzânî, Le Caire, 1329 h., p. 75.

sont les éléments premiers de toute matière et de tout corps. Ces atomes sont en changement perpétuel et ne peuvent subsister un instant sans le concours divin. On nie donc complètement leur éternité ; c'est Dieu, seul, qui est éternel. Les atomes musulmans ressemblent, à certains égards, aux corpuscules de Gassendi que ce dernier croyait conformes aux dogmes chrétiens et qui étaient aussi des substances créées. Produits par le déplacement des atomes créés, les mouvements circulaires ou rectilignes ne sont pas non plus éternels. Il en résulte que le mouvement des sphères célestes est créé, comme les sphères elles-mêmes.

On rapproche généralement l'atome musulman de la monade leibnizienne¹. Ce rapprochement se fait, croyons-nous, aux dépens des différences essentielles qui séparent les deux notions. Il est vrai qu'atome et monade sont deux données spirituelles qui tendent à expliquer les phénomènes de l'univers. « Les monades, dit Leibniz, sont les véritables atomes de la nature² ». Atome et monade sont encore des substances simples, indivisibles et imperceptibles. Mais la monade de Leibniz diffère de l'atome arabe tant au point de départ qu'au point d'arrivée. L'auteur de la *Monadologie* s'efforce de réhabiliter les formes substantielles d'Aristote, réfutées par le cartésianisme³. C'est dans ces qualités obscures, comme disait Descartes, qu'il cherche les dernières raisons du mouvement et du changement en général. Considérées comme force, ces formes substantielles deviennent les substances simples ou les monades de Leibniz⁴. Les atomistes musulmans rejettent, au contraire, toute forme substantielle. Pour eux, en parlant le langage de Saint Thomas, « *formae naturales sunt accidentia* »⁵ ; ce sont des accidents qui expliquent toutes les propriétés des corps. La matière et la forme aristotéliciennes sont repoussées ; la cause matérielle et la cause formelle ne jouent aucun rôle dans la succession des phénomènes naturels. En outre à l'atome passif des Motakallemîn, Leibniz oppose une monade qui a une

1. Munk, *Guide des Égarés*, I, p. 185, note 3, = *Mélanges*, p. 322 ; Macdonald, *Encyc. de l'Islam*, art. Allâh, I, p. 311.

2. Leibniz *Monadologie*, part. III, p. 143, éd. de Boutroux, Paris, 1930. Cette phrase prête d'ailleurs à confusion (Lalande, *Vocabulaire*, Paris, 1926, art. *atome* et *monade*). L'auteur veut dire simplement qu'il y a une certaine analogie entre sa monade et l'atome de Démocrite ; ce qui n'empêche pas qu'ils se distinguent complètement l'une de l'autre.

3. Leibniz dit : « il fallait donc rappeler et comme réhabiliter ces formes substantielles tant décrites », *Erdm.* 124 b ; cité par Boutroux, *La Monad.*, p. 38.

4. *Ibid.*, p. 39.

5. St. Thomas, *Cont. Gentes*, l. III, ch. LXV ; cité par Et. Gilson, *Archives*, t. I, 1926, p. 20.

âme et une force spéciales. Tandis que l'atome ne peut rien produire, toutes les modifications de la monade viennent de son fond intérieur. Sans fenêtre, la monade ne reçoit rien de l'extérieur¹. Dieu entre une fois pour toutes dans le système de Leibniz pour lui fournir l'harmonie préétablie², alors que l'atomisme arabe est soutenu par un miracle qui se répète à tout instant. En un mot, le dynamisme fortement animé de Leibniz ne peut être confondu avec le mécanisme à un seul moteur adopté par les théologiens musulmans.

Ramené à de simples accidents qui se succèdent sans cesse, l'univers des atomistes musulmans est un pur phénomène ; c'est un autre fleuve, comme celui d'Héraclite, qui coule indéfiniment. Pour prouver l'existence et la puissance de Dieu, ces atomistes détruisent toute réalité en dehors de lui. Le monothéisme excessif aboutit toujours au panthéisme ; ou, ce qui revient au même, l'absorption de toute réalité dans l'Être, « L'Un », est une des deux faces de la doctrine panthéistique.

Ce n'est pas tout ; l'hypothèse atomistique, ainsi exposée, présente d'autres difficultés aussi graves. Supprimer toute force productive ou destructive en dehors de Dieu, c'est, ainsi que l'ont remarqué successivement Ibn Rochd, Maïmonide et Saint Thomas, d'une part, aller à l'encontre des sens, de l'autre, nier les causes secondes et, partant, la possibilité de la science³. Nous voyons toujours que le feu réchauffe et que le couteau coupe. Dire que c'est Dieu qui réchauffe et qui coupe, c'est entrer en contradiction manifeste avec nos sens. Certains théologiens musulmans se soucient peu des sens, parce qu'ils sont, disent-ils, souvent trompeurs et ne nous apportent que le dehors des choses⁴. C'est un scepticisme, à la manière d'un Pyrrhon ou d'un Montaigne, qui les achemine vers la négation des sciences. D'ailleurs, pour eux, la puissance divine peut produire du feu dans un centre

1. Leibniz, *Monad.*, p. 144.

2. Boutroux, *Monad.*, p. 48.

3. Ibn Rochd a critiqué la doctrine atomistique en divers endroits ; voir, par exemple, *Manâhij al adilla*, pp. 32 et suiv., *Tahâfot al Tahâfot*, Le Caire, 1321 h = 1903, pp. 42-43. C'est sans doute de cette critique que Maïmonide s'est inspiré (Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 178). Ayant reconnu le *Guide* de Maïmonide (Et. Gilson, *Archives d'Hist. doctrinale et litt. du moyen âge*, Paris, 1926, t. I, p. 13-14, en bas), St. Thomas a repris la critique de ses devanciers arabe et juif dans sa *Somme contre les gentils*. Il est à noter cependant, selon la juste remarque de M. Gilson, que le Docteur chrétien ajoute un point nouveau à la critique précédente. Alors que Maïmonide reproche aux Motakallémîn d'avoir nié la causalité et la science, Saint Thomas remarque qu'ils nient en outre les essences et les formes substantielles. C'est autour de cette dernière négation qu'il organise la polémique de sa *Somme*. (*Ibid.*, p. 23).

4. Ghazâlî, *Monqidh*, texte arabe, p. 5 ; Schmölders, *Essai*, pp. 142-143.

froid, comme elle le produit dans un centre chaud. Le principe de la raison suffisante, par lequel Leibniz voulait rationaliser la théologie, ne joue aucun rôle chez eux. L'arbitraire divin, affirment-ils, ne suit aucune loi et n'obéit à aucune règle. Dès lors, toute causalité est détruite et toute relation entre les choses disparaît ; et par là, la science est rendue impossible. Six siècles avant Hume, Ghazâlî soutenait que nous ne percevons que la simultanéité des phénomènes et jamais leur cause. La causalité n'est autre chose que la volonté de Dieu faisant que deux choses se suivent ordinairement. Les lois de la nature n'existent pas ou n'expriment qu'un fait habituel¹.

Ce n'est pas sans raison que le mouvement scientifique du monde musulman fut plus développé dans les sectes libérales que chez les orthodoxes. Les Qarmâtes, par exemple, qui croyaient au pouvoir de l'homme dans les changements de la nature, ont contribué plus amplement que les Ach'arites au progrès des sciences expérimentales². Les premiers alchimistes et astrologues musulmans étaient en grand nombre des Ch'rites ou appartenaient au ch'risme. Le rôle d'Ikhwân al Çafâ dans ce domaine est trop connu. Mais il ne faut pas en déduire que le dogme de l'Islam est opposé à toute science et à toute étude rationnelle. Renan a bien offensé la vérité et l'histoire en disant que « l'islamisme arracha de son sein tout germe de culture rationnelle³ » et que l'enfant musulman méprise la science et la philosophie⁴. Nous ne voulons pas revenir sur cette polémique passée de mode et qui contient une bonne part d'apologie, ce qui ne va jamais de pair avec l'esprit scientifique. On peut bien étudier l'histoire de la vie scientifique dans un groupe quelconque à la lumière des causes sociales, politiques, économiques et religieuses. Mais accuser la religion seule de tous les défauts de cette histoire, c'est violer toutes les lois sociologiques. Une religion n'est qu'un fait social parmi d'autres ; elle agit sûrement sur l'évolution des sociétés humaines. Il y a cependant à côté d'elle d'autres facteurs qui sont aussi puissants ou, tout au moins,

1. Ghazâlî, *Tahâfot al Falâsifa*, Le Caire, 1903, pp. 67-68 ; Renan, *Averr. et l'averr.*, p. 97 ; L. Gauthier, *La philosophie musulmane*, Paris, 1900, pp. 63-64.

2. M. Massignon, art. *Qarmales* dans *Encyc. de l'Islam*, II, p. 817 = *Oriental Studies*, Cambridge, 1922. Le savant arabisant a bien développé cette thèse dans un cours inédit au Collège de France (1933), en montrant le rôle des Qarmâtes dans le mouvement scientifique de l'Islam.

3. Renan, *Averr.*, p. 3.

4. Renan, *L'islamisme et la science*, conférence à la Sorbonne, le 22 mars 1883, *Discours et Conférences*, Paris, 1887, p. 377. On peut voir à ce sujet, dans le *Journal des Débats* (1883), la polémique engagée entre Renan d'une part, et les Ch'ekh Jamâl al Dîn et Mahammad 'Abdo de l'autre.

que l'on ne doit pas méconnaître. Comme dans toute société, la science a progressé chez les musulmans lorsque la vie sociale, dans son ensemble, est venue à son aide. Une fois cette vie troublée, elle tomba en décadence. De plus, ceux qui ont cultivé la science en terre d'Islam l'ont fait au nom de la religion. Les Qarmates et les Mo'tazilites, par exemple, se déclarent aussi musulmans, sinon plus, que les Ach'arites et les Hanbalites¹.

En outre, il serait exagéré de considérer la polémique de certains dialecticiens comme la base unique d'une religion. Interprété strictement et dans son plein sens, l'atomisme arabe conduit à la négation de la causalité et de la science. Mais à côté des atomistes, il y avait d'autres théologiens qui affirmaient l'existence des causes naturelles. Schmölders a pris la défense des Motakallemîn contre les attaques de Maïmonide, en montrant, d'après les sources qu'il a utilisées, que ces théologiens admettent la causalité comme un des principes de la raison². Munk, s'associant au grand philosophe juif, repousse cette défense³. A vrai dire, les critiques de l'auteur du *Guide des Egarés* portent uniquement sur l'atomisme, alors que la défense de Schmölders dérive de Râzî, pour qui le principe de causalité est incontestable⁴.

L'atomisme musulman, qui avait pour but principal de lutter contre l'aristotélisme et de démontrer la puissance de Dieu, se heurtait assurément à des difficultés inextricables. C'est une doctrine qui va à l'encontre du dessein qu'elle se propose de réaliser. En effet, ce n'est pas par l'œuvre continuée qu'on prouve l'omnipotence de Dieu, mais c'est par la perfection de cette œuvre. Un *Deus ex machina*, en employant le langage de Leibniz, n'est pas le Dieu omnipotent. Saint Thomas a fait aux théologiens musulmans une objection analogue à celle que l'auteur de l'harmonie préétablie adressera plus tard à Descartes. Il dit que l'ouvrier habile n'est pas celui qui produit des œuvres quelconques, mais celui qui perfectionne son œuvre. La création d'êtres incapables d'agir sans l'influence divine ne prouve pas

1. Les Hanbalites sont les partisans d'Aḥmad Ibn Ḥanbal (+855), lequel se distingue par son rigorisme excessif, soit au point de vue juridique, soit au point de vue dogmatique (Goldziher, *Aḥmed Ibn Ḥanbal*, dans *Encyc. de l'Islam*). Jusqu'à présent, les Hanbalites passent parmi les musulmans pour les plus pratiquants et les plus fanatiques.

2. Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes*, Paris 1842, p. 107, 136.

3. S. Munk, traduction de *Guide des Egarés*, Paris, 1856, t. I, pp. 400-401.

4. Râzî, *al Moḥaççal*, Le Caire, 1323 h. = 1904, pp. 104-106. Ne pas confondre ce Râzî, le théologien, avec le fameux Râzî (Rhazes), le médecin (+ 932).

autant la perfection de Dieu que la création par lui d'êtres actifs et ordonnés¹.

D'autre part, si toutes les actions supposent l'intervention de Dieu, la responsabilité humaine doit être légitimement anéantie. L'homme qui ne produit rien sans l'efficace divine ne doit être, raisonnablement, responsable de rien : voilà un point qui met l'atomisme en contradiction flagrante avec les lois religieuses. Ce point touche aussi à une question très délicate : le problème du mal. Si Dieu est l'auteur de tous les faits physiques ou moraux, produit-il le mal ? Et, s'il le fait, pourquoi en accuse-t-il les hommes ? Ach'arî résout toutes ces difficultés par son « *Iktisâb* » en disant que l'homme a une certaine participation aux actes qu'il effectue, participation dont il est responsable et à cause de laquelle il est récompensé ou puni². Mais cette solution est tellement subtile qu'elle n'est pas satisfaisante.

Bref l'atomisme arabe est un essai très hardi pour résoudre le problème du multiple. C'est une théorie de la création continue analogue à celle que Descartes soutiendra plus tard sous une autre forme. Cette création a pour point de départ et pour support perpétuel la puissance divine. Ainsi, à l'opposé des penseurs grecs, qui avaient mis les objets de la religion hors de cause dans la recherche des lois du changement, les théologiens musulmans appuient leurs philosophies du devenir uniquement sur l'omnipotence de Dieu. De très bonne heure, au commencement du ix^e siècle de notre ère, avant que l'aristotélisme fût développé dans le monde musulman, l'école mo'tazilite a suggéré cette philosophie. Ensuite Ach'arî, le chef de l'école orthodoxe, et son grand disciple Bâqillânî († 1013) l'ont reprise et ont développé surtout ce qui, en elle, combattait l'aristotélisme³. Un fait à retenir, c'est que l'atomisme était soutenu par ces deux théologiens, parce qu'il leur fournissait des armes contre la doctrine aristotélicienne, en vogue à leur époque, et qui s'opposait à leurs principes. Ibn Rochd dit judicieusement que « ces hommes (les atomistes) qui nient la puissance humaine et abolissent, par là, la sagesse pratique, le libre arbitre et toutes les forces productrices, soutiennent ces thèses, non pas, comme nous l'avons dit plusieurs fois, parce qu'ils les ont découvertes grâce à leur propre réflexion, mais parce qu'ils y ont trouvé un moyen de défendre des principes qu'ils avaient admis au préalable. Ils tien-

1. Et. Gilson, *Archives*, Paris, 1926, p. 24.

2. Ach'arî, *Ibâna*, pp. 52-56 ; Râzî, *Moḥaṣṣal*, pp. 140 et suiv.

3. Ibn Khaldou'n, *Moqaddima* (Prolégomènes), p. 406 ; Macdonald, *Kalâm*, dans *Encyc. de l'Islam*.

nent donc à réfuter ce qui est opposé à ces principes et à maintenir ce qui vient à l'appui.¹ »

Mais si l'atomisme a réussi à se débarrasser de certains points sur lesquels Aristote n'était pas d'accord avec la dogmatique musulmane, il s'est heurté à d'autres problèmes insolubles. Voilà pourquoi il a été discuté dès sa naissance par les Mo'tazilites Nazhzhâm et Abou Hâchim contemporains d'Allâf². Plus tard, Ghazâlî ne lui ménage pas les critiques, bien qu'il nie le principe de causalité³. Après lui, Râzî († 1209) rejette une des bases essentielles de l'atomisme arabe, suivant laquelle un accident ne dure qu'un instant. Pour lui, les accidents peuvent subsister et subsistent tant que d'autres accidents ne les remplacent pas. Car admettre qu'ils s'effacent d'eux-mêmes et par leur nature, c'est admettre un changement sans cause⁴. C'est sans doute sous une influence aristotélicienne que ces deux grands défenseurs de la théologie orthodoxe ont constaté les inconséquences et la faiblesse de la doctrine atomistique. Il en est de même de Chahrastânî († 1153) qui n'en parle pas avec grand enthousiasme. D'une manière générale, on peut dire qu'après Bâqillânî cette doctrine n'a eu aucun développement chez les théologiens postérieurs. Nasafî († 1142) et Taftâzânî († 1389) y sont revenus, mais ils n'y ont rien ajouté de nouveau⁵.

1. Ibn Rochd, *Mâ ba'd al ġabî'a* (abrégé de la Métaphysique d'Aristote), Le Caire, s. d., p. 42.

2. Ach'arî, *Maqâlât*, II, 316 ; Chahrastânî, *Milal*, I, 34, 39 ; Macdonald, art. *Kalâm*, dans *Encyc. de l'Islam*.

3. Ghazâlî, *Tahâfot al Falâsifa*, Le Caire, 1903, pp. 22-23 ; Gauthier, *La philos. musulmane*, p. 64.

4. Râzî, *Ma'dlim oçoûl al dîn* (les Indices des principes religieux), en marge d'*al Moḥaḥçal*, Le Caire, 1223 h. 1904, p. 21.

5. Nasafî, *'Aqâ'id*, pp. 72-75.

CHAPITRE III

La notion de Dieu chez al Fârâbî

Au milieu des discussions théologiques sur l'Un et le multiple dont nous venons de donner un résumé très sommaire, s'est formée l'école philosophique arabe proprement dite. Il lui était donc indispensable d'y participer et de donner son avis sur des questions qui occupaient les esprits. C'est de ces questions mêmes qu'elle est partie et sur leur solution qu'elle a basé toutes ses doctrines. Les théologiens musulmans, avons-nous remarqué, combattent l'aristotélisme sur plus d'un point. Le premier moteur immobile du Maître Stagirite est tout à fait opposé au Créateur unique et actif du *Qor'ân*. L'atomisme musulman écarte complètement la matière et le mouvement éternels, qui sont deux principes primordiaux de la philosophie aristotélicienne. Al Fârâbî doit donc choisir entre ces deux directions opposées, ou prendre une position intermédiaire. Voilà l'impasse dans laquelle il se trouve et dont il cherche à sortir.

1. LES QUALITÉS DE DIEU

Pour al Fârâbî, l'Un est l'être nécessaire en soi ; il est l'être premier et la source de tous les êtres. Son existence est la plus réelle ; c'est une existence sans aucune cause, sans aucune matière, sans aucune forme. Son essence est exempte de toute imperfection qui pourrait affecter les autres êtres¹. Rien ne lui est semblable, et lui n'est semblable à rien. L'existence et l'essence de Dieu lui sont propres ; elles ne peuvent se répéter ni se trouver dans un autre être : étant infiniment parfaites, elles n'ont pas d'analogue². « Car la perfection complète, dit al Fârâbî, est sans égal en toute chose ; au parfait en grandeur nul ne peut être semblable ; le parfait en beauté est unique dans son genre et le parfait en essence est celui qui n'a pas d'équiva-

1. *Al Fârâbî's Abh, Der Must.*, p. 5.

2. *Ibid.*, p. 6.

lent en dehors de lui¹. » La multiplicité des dieux se trouve donc réfutée d'elle-même, puisque Dieu est unique par sa nature. Le monothéisme vers lequel Aristote avait incliné est une opinion ferme d'al Fârâbî. C'est d'ailleurs le trait saillant, et peut-être unique, sur lequel la théologie aristotélicienne s'accorde avec le dogme de l'Islam. Mais pour le philosophe grec Dieu est un, parce que l'unité d'organisation de l'univers ne saurait être attribuée qu'à une unité de sa cause finale ; Homère avait déjà dit : « Il n'est pas bon qu'il y ait plusieurs maîtres². » Al Fârâbî fonde, au contraire, son monothéisme sur la nature même de Dieu : son unité est un corollaire de son essence.

Malgré la perfection de l'essence et de l'existence de l'Etre premier, nous ne pouvons pas le définir ; car définir c'est construire, et Dieu est l'être simple par excellence. Chercher à le définir implique qu'il se détermine par le genre et l'espèce comme les idées, ou par la matière et la forme comme les substances. Or une composition, quelle qu'elle soit, s'oppose manifestement à son unité et à sa simplicité³. Nous possédons cependant en nous la notion de Dieu. Cette notion aurait dû être la plus précise et la plus nette de toutes ; car les objets extérieurs reflètent dans notre esprit le degré de leur existence et de leur réalité. Le mouvement et le temps, par exemple, étant des réalités imparfaites, nous n'en pouvons avoir qu'une idée imprécise. En revanche, nos représentations du nombre, du triangle et du rectangle sont plus précises, parce qu'elles traduisent des réalités plus parfaites. Pour l'Etre premier, il n'en va pas de même ; l'idée que nous en avons n'est pas en proportion de la perfection de son essence et de son existence. Cela vient de ce fait que sa perfection absolue le met au-dessus de notre pouvoir perceptif⁴. Pure lumière, Dieu est trop vif pour nos yeux. Comme des oiseaux de nuit, disait Aristote, nous voyons mieux dans l'ombre. Dans le même sens, al Fârâbî dit que « la lumière, qui est la première, la plus parfaite et la plus claire des choses perceptibles, qui est la condition essentielle de nos sensations visuelles et la cause grâce à laquelle nous percevons les couleurs, devrait être perçue d'une manière proportionnelle à sa quantité et à sa perfection. Cependant nous constatons que plus la lumière est grande, moins nous la percevons. Ce n'est pas parce qu'elle est cachée ou imparfaite en soi ; mais, au contraire, parce que sa splendeur excessive nous éblouit⁵ ». De

1. *Ibid.*, p. 7.

2. Aristote, *Métaphysique*, 1076 a, 24 ; (*Iliade*, II, 204).

3. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 9 = *Al Fârâbî's philos., Abh.*, p. 68.

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 12.

5. *Ibid.*

même, étant une intelligence pure, l'Être premier est supérieur à notre réflexion et à notre contemplation. Nous possédons de lui une idée imprécise, non parce qu'il est imparfait en soi, mais parce que nos esprits faibles n'arrivent pas à le saisir dans toute son essence. D'autre part, notre nature corporelle nous sépare de la nature intelligible de Dieu. Alors qu'il est au plus haut degré de l'intelligibilité, nous sommes plongés dans la matière. Plus nous nous éloignons du monde matériel, plus nous nous approchons de l'intelligence pure, et, partant, nous en acquérons une idée plus nette et plus précise. Si nous arrivons à nous extraire complètement de la matière, notre idée de Dieu sera la plus parfaite et la plus précise notion que l'on puisse avoir¹. Ici, al Fârâbî sort du rationalisme pour entrer dans le mysticisme. Nous verrons, dans ce qui suivra, ce mysticisme sous une forme plus développée².

Un et simple, Dieu ne peut avoir aucun attribut en dehors de son essence. « N'étant substance corporelle en aucune façon, écrit al Fârâbî, il est une intelligence en acte, par sa nature ; car ce qui empêche la substance d'être intelligence toujours en acte, c'est la matière qu'elle contient en elle. Or, lorsqu'une chose existe sans matière, comme l'Être premier, elle est, par sa nature, intellect actif. Pour la même raison, Dieu est aussi intelligible en acte ; il est intelligible en tant qu'il est intelligence ; car ce qui est intelligence, par son essence, n'a pas besoin, pour être intelligible, d'un autre être qui le pense. Il se pense lui-même, et par là, il est intelligent, intelligence et intelligible en acte³. » Intelligence et intelligible, pensant et objet pensé ne font qu'un pour l'Être premier ; il ne cherche pas en dehors de lui les objets de sa pensée. A cette hauteur, il n'y a pas de milieu ni de moyen terme entre le sujet et l'objet de la connaissance. L'intelligence ne reçoit pas l'intelligible du dehors ; l'intelligible lui-même est toute l'intelligence, et l'intelligence, à son tour, est tout l'intelligible. Il n'en est pas de même de l'homme chez qui l'intelligence est fort distincte de l'intelligible⁴.

Dieu est aussi la science par excellence ; mais il n'a pas besoin d'un autre être qui lui fournisse ses connaissances, ni d'un objet extérieur à connaître. Il connaît parce qu'il se connaît ; il est la science de son essence. C'est une science aussi perpétuelle que son objet. Science et

1. *Ibid.*, p. 13 = *Ta'liqât*, Haydarâbâd, 1346 h., p. 4.

2. Voir ici, pp. 184 et suiv.

3. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 9-10 = cf. *Kitâb al siyâsât al madaniyya*, Haydarâbâd, 1346 h., pp. 15-16.

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 10.

essence, connaissant et chose connue, insiste al Fârâbi, ne se distinguent pas dans l'Être nécessaire¹.

Dieu est vérité, puisqu'il existe : son existence est même la plus parfaite, et la source de toutes les autres existences. Il est encore vérité, parce que l'idée que nous avons de lui s'appuie sur une base réelle².

Etant intelligence et science, l'Être premier est vivant ; il est la vie même tout entière. Son activité incessante en est d'ailleurs une preuve convaincante. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'activité physique comme la nôtre, mais d'une activité mentale qui n'a pas cessé un instant, puisque Dieu est une pensée toujours en acte. Toutefois sa vie n'est pas une qualité qui s'ajoute à son essence, ni un attribut qui lui vienne de l'extérieur ; son essence est vie par sa nature³.

Dieu est enfin bienheureux ; son bonheur est infini et éternel, parce qu'il est un corollaire de sa perfection. Court et limité, notre bonheur n'est pas comparable au sien, et, s'il l'est, c'est sous un rapport minime. Dieu aime et admire ; mais c'est son essence qu'il aime et qu'il admire⁴.

On voit dans tout cela qu'al Fârâbi a le souci de mettre en relief la simplicité et l'unité de Dieu. Ce souci répond plus directement aux exigences du dogme musulman qu'à celles de la théologie aristotélicienne. Aristote est sans doute un monothéiste, mais il paraît hésiter entre le monothéisme et le polythéisme. Il ne peut se débarrasser complètement de la vieille tradition grecque qui veut que les astres soient des dieux. Après avoir prouvé l'unité de Dieu, il en revient à dire que chaque sphère céleste est munie d'un moteur propre en dehors du premier moteur immobile. Son astronomie et ses principes du mouvement conduisent donc au polythéisme⁵. Par contre, au point de vue musulman, si le *Qor'ân* a jamais insisté sur une question dogmatique, c'est bien sur l'unité et la puissance de Dieu. L'école rationaliste de la théologie musulmane, dite mo'tazilite, nous l'avons déjà signalé, évitait à tout prix toute notion qui s'opposât au monothéisme religieux⁶. Les orthodoxes, bien qu'ils parlent des qualités

1. *Ibid.*, p. 10. = Cf. *Kilâb al siyâsât*, p. 16.

2. *Ibid.* = Cf. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 10-11.

3. *Ibid.*, pp. 11-12.

4. *Ibid.*, pp. 14-15. = Cf. *Kitâb al siyâsât*, pp. 16-17.

5. Aristote, *Métaphysique*, A, 8, 1074 a, 31-38 = *Physique*, 258 b, 10, 289 a, 3 ; Bréhier, *Hist. de la philos.*, I, p. 225.

6. Voir ici, p. 48.

de Dieu, mettent son unité hors de discussion¹. C'est pourquoi al Fârâbî ne se lasse pas de répéter que les qualificatifs de l'Etre premier, tels que science, intelligence et vie, ne visent qu'une seule unité et une seule essence.

On peut également appeler l'Etre premier de plusieurs noms ; mais ces noms ne s'appliquent qu'à une seule et même réalité. Nous savons que les Grecs attribuaient à une même divinité des fonctions différentes et accordaient à son nom autant de désignations qu'elle avait de fonctions. On peut voir à la fin de la mythologie de Preller la quantité très grande d'épithètes que possédaient des dieux comme Zeus ou Apollon². Dans le monde musulman, les noms d'Allah (*al asmâ' al ḥosnâ*) sont très nombreux ; ils s'élèvent à 99. Ces noms ont d'abord une valeur rituelle, parce qu'ils font partie de certaines pratiques religieuses. « A Dieu sont les noms les plus beaux, dit le *Qor'ân* ; faites donc votre prière par eux³. » C'est de là que vient la fameuse question de « *tawqîf* » (révélation) et de « *wad'* » (convention) en ce qui concerne le langage en général et les noms de Dieu en particulier. Les langues sont-elles de simples conventions humaines, ou impliquent-elles un enseignement divin ? Cette question intéresse non seulement les linguistes arabes, mais aussi les juristes et les théologiens⁴. Car les mots ont une valeur religieuse, tant au point de vue juridique qu'au point de vue dogmatique⁵. D'autre part, est-il permis d'accorder à Dieu des noms sans limite ou faut-il s'arrêter à ceux qui lui sont fixés par la tradition ? Les uns disent qu'on peut appeler Allah de tous les noms de grandeur et de majesté. Les autres soutiennent que les noms divins appartiennent à la révélation ; ils sont « *tawqîfiyya* » (désignés par le prophète). Par conséquent, il est interdit d'appliquer au grand Créateur un nom qui ne se trouve ni dans le *Qor'ân* ni dans le *Ḥadîth*⁶. De même que l'on ne peut inventer un rite quelconque, de même on ne peut attribuer à Dieu un nom qui n'ait pas son origine dans les sources sacrées. Il faut, pour ainsi dire, une investiture religieuse des épithètes d'Allah.

La question des noms divins soulève une autre difficulté plus grave au point de vue dogmatique. Les noms multiples de Dieu désignent-ils son essence ou des qualités qui lui appartiennent ? S'ils dé-

1. C. de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902, pp. 71-72.

2. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 73.

3. *Qor'ân*, VII, verset 179.

4. J. Siyôûti, *Mozhir*, I, pp. 5-20 ; Massignon, *La Passion*, pp. 504 et suiv.

5. *Ibid.*, pp. 571 et suiv.

6. Ach'arî, *Maqâdât*, II, 525-26 ; Râzi, *Mohaççal*, p. 150.

signent des qualités divines, celles-ci, allant à l'infini, ne risquent-elles pas de corrompre l'Unité de Dieu ? Et s'ils désignent son essence, Dieu est-il réellement définissable pour qu'on puisse appliquer à sa quiddité un nom particulier ? En outre, comment peut-on concevoir que plusieurs noms indiquent une seule essence ? Dire qu'ils l'indiquent, chacun en partie, c'est aboutir à la composition de la nature divine, laquelle est absolument inadmissible. Soutenir qu'ils l'expriment tous d'une manière égale, c'est supprimer les nuances qui séparent les mots différents¹. Le rapport entre le nom et le « nommé » (*al ism wal mosammâ*) est peut-être la première question en date qui se soit posée aux théologiens musulmans. Les Khârijites l'ont agitée de très bonne heure à propos de la définition d'« *al Mo'min* » (le croyant)². Elle ne tarda pas ensuite à se poser pour les noms divins. Ayant vu ces noms signalés dans le *Qor'ân*, les théologiens orthodoxes furent amenés à attribuer à Dieu des qualités différentes ayant une existence en dehors de son essence. Pour la plupart des Mo'tazilites, ces noms sont de simples épithètes de Dieu et qui ne correspondent à aucune réalité en dehors de lui. Abou Hâchim et ses partisans soutiennent enfin que ces noms désignent des états (*aḥwâl*) qui ont une existence intellectuelle sans avoir de réalité dans le monde extérieur³. Nous voyons donc les trois doctrines, dites réaliste, nominaliste et conceptualiste de la scolastique occidentale, se former dans le monde musulman autour du problème des noms de Dieu.

Al Fârâbî résout toutes ces questions d'une manière très simple en restant fidèle à ses principes. D'après lui, on peut accorder à l'Être premier tous les noms désignant la grandeur et la perfection, sans songer nullement à une composition dans sa nature, ni à des qualités en dehors de son essence. Tous ces noms s'appliquent à un être un et simple. Ils diffèrent entre eux parce qu'ils désignent simplement les relations de Dieu avec ses créatures. Ces relations sont d'ailleurs tout à fait extérieures à l'essence divine⁴. Bref, unité et simplicité : voilà la caractéristique essentielle de Dieu selon al Fârâbî.

1. *Ibid.*

2. Massignon, *La Passion*, II, p. 706 ; A. Amīn., *Fajr al Islâm*, Le Caire, 1928, p. 310.

3. Chahrestânî, *Milâl*, t. I, pp. 56 et suiv., p. 69.

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 17, 18. = *Kitâb al siyâsât*, 19-21. Il est à noter que cette solution d'al Fârâbî s'accorde avec les idées des Mo'tazilites antérieurs (Ach'arî, *Maqâlât*, I, 165, 166-67, II, 487).

2. LA NOTION DE DIEU D'AL FÂRÂBÎ DANS LES ÉCOLES POSTÉRIEURES

La description de l'Être nécessaire qu'al Fârâbî donne sommairement forme la base de toute la théologie de l'école arabe. Ibn Sinâ la reprend et la développe en divers endroits¹. C'est surtout dans sa *Philosophie Orientale*, vainement recherchée par Mehren, que nous en trouvons l'exposé le plus détaillé. Nous voulons parler du « *Kitâb al ichârât wal lanbîhât* » (*Le livre des théorèmes et des avertissements*), qui est sans aucun doute le chef-d'œuvre des écrits philosophiques avicenniens et qui fait vraisemblablement partie de ce qu'Ibn Sinâ appelait « *al Hikmat al machriqiyya* » (la Sagesse Orientale)². L'influence d'al Fârâbî sur Ibn Sinâ est indéniable ; elle paraît encore plus frappante dans ce livre qu'ailleurs. L'auteur y reproduit, en effet, non seulement les idées, mais aussi les expressions alfarabiennes. Le style aphoristique qui caractérise les écrits d'al Fârâbî, et dont Ibn Sinâ ne fait pas constamment usage, s'y montre largement appliqué. Certes, le « *Cheikh al Ra'îs* » fait dans son *Ichârât*, de l'essence de l'Un, l'analyse la plus fine qui ait probablement existé en arabe³. Cette analyse a cependant ses sources dans les écrits alfarabiens. Pour nous en convaincre, citons-en ce passage : « L'Un premier n'a ni égal, ni contraire, ni genre, ni espèce, et, partant, ne peut avoir aucune défi-

1. Voir par exemple les petits traités d'Ibn Sinâ étudiés par Mehren dans *Le Muséon*, 1882, pp. 399 et suiv., 1883, pp. 465 et suiv.

2. Ce titre a une histoire assez curieuse qui mérite d'être relatée ici. Dans l'introduction de son grand ouvrage philosophique, *al Chifâ*, Ibn Sinâ dit qu'il exposera fidèlement les doctrines péripatéticiennes. Pour ses opinions personnelles, il renvoie à sa *Falsafat* ou *Hikmat al machriqiyya*, où l'on trouve, écrit-il, la philosophie dans sa pureté et sa forme la plus nette. (*Chifâ*, Manuscrit British Museum, n° 7500, F. 3). Un siècle et demi plus tard, Ibn Tofayl rapporte le même jugement en remarquant que son prédécesseur est très attaché à Aristote dans son *Chifâ*, alors qu'il est libre et original dans sa *Hikmat al machriqiyya* (Ibn Tofayl, *Hayy B. Yaqzhân*, p. 12). Les savants modernes ont bien voulu découvrir cette fameuse sagesse orientale. Munk et Mehren l'ont recherchée en vain. Le premier suppose qu'elle est perdue (*Mélanges*, p. 356) ; le second, ne l'ayant pas trouvée, se mit à étudier d'autres petits traités qui traduisent, il est vrai, les idées propres d'Ibn Sinâ (Mehren, *Muséon*, 1882, p. 398), mais qui ne font pas partie de sa *Hikmat*.

Parmi les écrits du philosophe arabe que nous possédons, il n'y en a aucun qui porte ce titre. Il y a seulement un petit livre intitulé *Manîq al Machriqiyyîn* (La logique des Orientaux), où l'auteur annonce au commencement que, à l'encontre de ses autres écrits, il ne sera pas assujéti à l'enseignement péripatéticien ; parce qu'il est possible, ajoute-t-il, que nous ayons acquis d'autres connaissances qui ne sont pas d'origine grecque (*Manîq*, pp. 2-3). Cette *Manîq* est vraisemblablement la première partie de la sagesse orientale de notre philosophe. Présentant beaucoup d'affinité avec ce livre, *al Ichârât* doit, nous semble-t-il, se classer sous le même titre. MM. Nallino et Massignou ont déjà fait cette hypothèse, à laquelle nous nous rallions volontiers. (C. A. Nallino, *Filosofia "orientale" od "illuminativa"*, Rivista, vol. X, fasc. IV, Rome, 1925, p. 433-67 ; Massignou, *Recueil*, p. 187).

3. Sur ce titre d'Ibn Sinâ, le *Cheikh al Ra'îs*, voir ici, p. 2.

nition. On ne le désigne que par les données intellectuelles. Son essence est intelligible et existant en soi. Il est éternel sans avoir aucun rapport avec le temps et la matière, ni avec d'autres choses qui produiraient une composition dans son essence. Il est donc, d'après ce que nous avons montré, le pensant par nature et la pensée de lui-même¹. »

Ibn Rochd adopte la même doctrine sur la nature de Dieu. Pour lui, Dieu est une intelligence qui se pense, un être vivant d'une vie très parfaite et un bienheureux dont le bonheur est complet². Il y a là cependant un point qu'il faut préciser, car il a déjà produit de nombreuses confusions. Le dernier grand représentant de l'école arabe semble avoir professé deux doctrines théologiques bien différentes. Dans ses écrits métaphysiques, il trace une théologie rationnelle qui s'accorde parfaitement avec celle des autres péripatéticiens arabes. Par contre, dans ses traités de conciliation entre la religion et la philosophie, il expose une théologie tout autre. Il présente, par exemple, dans ses *Manâhij al adilla*, sur l'essence et les attributs de Dieu, une théorie qui est, à certains égards, plus orthodoxe que celle des orthodoxes eux-mêmes³. S'agit-il donc, comme on l'a prétendu, d'une double personnalité ou d'une hésitation entre le rationalisme et l'antirationalisme⁴ ? Selon nous, il n'en est rien ; ce sont simplement deux directions qui répondent à deux buts bien distincts. Pour établir l'accord entre la religion et la philosophie, Ibn Rochd voit que le langage du public doit différer de celui des philosophes. C'est ainsi qu'il donne dans ses écrits adressés au vulgaire la doctrine théologique qui lui convient, alors qu'il réserve à l'élite la théologie rationnelle de ses traités philosophiques. En séparant de cette manière le vulgaire de l'élite, on maintient la paix entre la théologie et la philosophie⁵. Cette séparation n'a rien d'opposé au rationalisme ; car la philosophie n'est pas à la portée de tout le monde, et les hommes doivent varier dans leur savoir, comme ils varient dans leurs esprits.

On rencontre encore la notion alfarabienne de Dieu dans la philosophie juive médiévale, si l'on peut employer cette expression, ou, pour mieux dire, dans la scolastique juive. Son maître incontesté,

1. Ibn Sinâ, *Kitâb al Ichârât wal tanbîhât* (*Le livre des théorèmes et des avertissements*), édit. de J. Forget, Leyde, 1892, p. 146. On pourrait comparer la première partie de ce passage à un texte d'al Fârâbî (*Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 68) où l'on trouve des analogies frappantes.

2. Ibn Rochd, *Mâ ba'd al îtibâ'a*, pp. 75-76.

3. Ibn Rochd, *Manâhij al adilla*, voir, par exemple, pp. 58-59.

4. L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd*, pp. 7 et suiv.

5. Ibn Rochd, *Faṣl al maqâl*, Le Caire, 1926, p. 21.

Maïmonide, décrit Dieu de la même manière qu'al Fârâbî. Pour lui, Dieu est la cause première et le principe d'existence de toutes choses. Son entendement et sa volonté ne font qu'un ; son existence est nécessaire en soi, et son essence est indéfinissable¹. Résumant la pensée du philosophe juif, G. Levy dit que, « de Dieu, nous ne savons qu'une chose, c'est qu'il est, qu'il existe d'une existence nécessaire ; de son essence, nous ignorons le tout². » En un mot, le Dieu de Maïmonide est celui d'al Fârâbî, reconcilié avec le judaïsme.

Nous trouvons enfin une certaine analogie entre la notion de Dieu chez al Fârâbî et chez quelques philosophes de la scolastique occidentale. Saint Thomas, par exemple, soutient qu'« entendre et connaître, c'est l'essence même de Dieu³. » Les attributs divins diffèrent complètement des qualités humaines, en ce qu'ils sont le fond même de l'essence de Dieu, non pas des choses extérieures qui s'y ajoutent.

Est-ce une simple coïncidence, ou le docteur chrétien doit-il sa conception de Dieu au philosophe musulman ? Il n'y a nul doute que Saint Thomas ait emprunté certaines idées aux philosophes arabes. Par l'intermédiaire du *Guide des Égarés*, ou des écrits d'Ibn Sinâ, on peut concevoir qu'il a subi une influence alfarabienne indirecte. Toutefois, la notion de Dieu, que l'on trouve tour à tour chez les péripatéticiens arabes, chez les penseurs juifs et chez les philosophes chrétiens, s'appuie sur une autorité plus grande que celle d'al Fârâbî. C'est cette autorité que nous allons rechercher en montrant surtout dans quelle mesure notre philosophe lui est resté fidèle.

3. ORIGINE DE LA NOTION ALFARABIENNE DE DIEU

Il est assez aisé de découvrir l'origine de la théologie alfarabienne. C'est dans le livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote qu'il faut la chercher. Le Dieu du philosophe arabe, comme celui du philosophe grec, est un être purement intelligible. On ne peut le concevoir sans faire de la psychologie au préalable, disait Ibn Rochd⁴, parce qu'il est formé à l'image de la contemplation du savant, — qui, ayant atteint la vérité,

1. Maïmonide, *Guide des Égarés*, t. I, pp. 179 et suiv.

2. L. G. Levy, *La Métaphysique de Maïmonide*, Paris, 1904, p. 37.

3. Jourdain, *La Philosophie de Saint Thomas*, Paris, 1858, t. I, p. 202 ; cf. Horten, *Das Buch der Ringsteine*, p. 137.

4. Ibn Rochd, *Mâ ba'd al 'abî'a*, p. 68.

en a eu une connaissance immuable et définitive, — mais il est une contemplation éternelle. La notion de Dieu, chez al Fârâbî et chez Aristote, est puisée dans les opérations supérieures de la psychologie humaine. Dieu, dit le Maître Stagirite, est une intelligence toujours en acte contemplant sans fin son objet¹ ; il se pense lui-même ; il est la pensée de la pensée². On a dû s'apercevoir qu'al Fârâbî reproduit quelquefois les expressions d'Aristote pour expliquer l'essence divine.

Toutefois le syncrétisme du philosophe arabe, qu'il ne faut jamais perdre de vue, ajoute à la notion aristotélécienne de Dieu d'autres éléments étrangers. Le Dieu d'al Fârâbî est aussi parfait, aussi bon que l'idée du Beau et du Bien de Platon ; il est la perfection et la beauté à leur plus haut degré³. Il est en outre un être transcendant et nécessaire en soi, qui existe sans but et sans fin. Comment peut-il avoir une fin, étant donné que la fin est supérieure au moyen ? Il n'est pas le Démonstrateur du *Timée*, qui a pour fonction de créer le monde, ni le premier moteur immobile de la *Métaphysique*, qui a pour but final de produire le mouvement. Le Dieu cause motrice ou cause finale n'est pas assez élevé aux yeux d'al Fârâbî ; son Dieu est absolu et transcendant⁴. Cette conception d'un Dieu absolu qui se suffit à lui-même est dans une certaine mesure étrangère à la pensée antique. L'élément divin s'obtenait dans la philosophie grecque par l'analyse du monde réel, où l'on isolait un terme permanent et générateur. Telle fut évidemment la méthode des premiers physiciens et aussi d'Aristote, qui partit du monde sensible pour arriver à Dieu, et des Stoïciens, qui placèrent le principe divin dans la force interne par laquelle l'évolution de tous les êtres s'effectue. Pour al Fârâbî, Dieu s'est formé en dehors de toute conception cosmologique et en opposition avec le monde sensible. La cosmologie va en dériver et le monde sensible va s'y rattacher, mais par des intermédiaires. C'est dans l'école d'Alexandrie que notre philosophe puise cette idée d'un Dieu transcendant.

En dépit de ce syncrétisme, il est à noter que l'élément dominant dans la théologie alfarabienne est d'origine aristotélécienne. Cette théologie est, nous le verrons, la base de tout le système d'al Fârâbî. Ainsi les idées théologiques, qui étaient un épisode dans l'œuvre d'Aristote, deviennent la pièce fondamentale de la philosophie arabe. Aristote

1. Aristote, *Mét.*, A. 7, 1072 b, 27-29.

2. *Ibid.*, A, 9, 1079 b, 34.

3. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 13-14.

4. *Ibid.*, p. 6, 15-16.

fut, en effet, extrêmement réservé en matière de théologie, parce que « les êtres non engendrés et incorruptibles, dit-il, sont sans doute précieux et divins, mais c'est eux que nous connaissons le moins¹. » Selon lui, la théologie est au-dessus des prises de l'homme et occupe une place secondaire, puisqu'elle n'est pas une science positive. De là, la connaissance de Dieu en lui-même n'est nullement son but et n'a aucun rôle chez lui en morale ou en politique². Au contraire dans le monde musulman où la notion de Dieu est le point de départ de la religion, le fondement de toute la civilisation et le sujet suprême de toute spéculation, on doit être théologien avant d'être philosophe.

4. LE DIEU D'AL FÂRÂBÎ ET LE POINT DE VUE MUSULMAN

Très abstrait, le Dieu d'al Fârâbî est assez pâle et répond peu au sentiment ; c'est une forme pure et une intelligence absolue, où on ne peut distinguer ni sujet ni objet. Il n'est cependant pas l'« infini abstrait » que Hegel comparera plus tard au néant et au vide. C'est un être pleinement être, ou c'est « l'être en tant qu'être » suivant la formule, aristotélique. Mais cet Être, envisagé sous « la catégorie de l'idéal » comme dit Renan, ne satisfait pas la plupart des théologiens musulmans. Il est, tout d'abord, dépourvu des attributs auxquels l'orthodoxie s'attache. Al Fârâbî, avons-nous remarqué, nie complètement les attributs divins³. Il se trouve, par là, proche de l'école mo'tazilite qui partage avec les philosophes musulmans d'autres points communs : Mo'tazilites et philosophes s'accordent, en effet, sur plus d'une question ; c'est sans doute parce qu'ils ont subi des influences analogues. Les Qarma'tes, une des sectes ch'rites, qui étaient fortement pénétrés des idées philosophiques, nient également les qualités de Dieu. Pour eux, l'essence divine est l'évidence d'une idée simple et vide de tout contenu ; c'est une intelligence pure que l'on ne peut qualifier en aucune façon. Ils posent ainsi un monisme absolu et un intellectualisme radical⁴.

Tous ces « Mo'a'tilites »⁵, parmi lesquels se trouvent al Fârâbî et son école, sont vigoureusement attaqués par les théologiens orthodoxes. Dans son livre doctrinal, *Nihâyat al iqdâm*, Chahrastânî en fait un

1. Aristote, *Des parties des animaux*, I, 5.

2. Bréhier, *Hist. de la Philos.*, I, p. 225.

3. Voir ici, p. 60.

4. Massignon, art. *Qarma'tes* dans *Encyc. de l'Islam*, II, p. 815.

5. Voir ici, p. 48 n^o 5.

exposé assez étendu¹. Nous ne pouvons reprendre ici toutes ces critiques dans leurs détails. Remarquons simplement qu'elles se divisent en deux parties : l'une négative et l'autre positive. Dans la partie négative, les Ğifâtites² mettent en relief les défauts du concept de Dieu chez les philosophes³. Dans la partie positive, ils montrent que ce concept n'élimine pas les attributs divins ; car, ils disent, Dieu est l'être nécessaire en soi, mais il est aussi intelligence, intelligent et intelligible. Dire qu'il est nécessaire en soi n'implique nullement qu'il soit intelligence, ou intelligible, et vice versa. Il faut donc que parmi ces divers qualificatifs il y en ait un seul exprimant l'essence de Dieu, et que les autres désignent, par conséquent, en dehors de cette essence, une chose qui pourrait être nommée attribut⁴. En outre, ils ajoutent à leur argumentation la force de la tradition, à laquelle nous avons déjà fait allusion⁵. Selon cette tradition, Dieu est appelé savant, puissant et vivant..., etc. Pourquoi lui enlève-t-on ces attributs⁶ ?

D'autre part, le Dieu d'al Fârâbî est assez séparé du monde ; il n'est pas le Dieu du *Qor'ân*, qui est tout près de ses créatures et qui répond à leur prière⁷. Le concept d'un Dieu purement abstrait rend d'ailleurs toute prière et tout culte inutiles. Ce Dieu abstrait ne connaît même pas le monde, puisqu'il ne s'en mêle point⁸. La conception philosophique de la science divine présente assurément une faiblesse évidente. Borner Dieu à contempler seulement son essence, c'est le condamner à ne rien connaître en dehors de lui. Dans son attaque contre les philosophes, Ghazâlî s'est fortement amusé de cette sottise qui met le grand Créateur au-dessous de ses créatures. Tandis que nous nous connaissons et connaissons les autres, Dieu ne connaît que son essence⁹. « On s'étonne avec raison, dit-il, d'un groupe qui prétend avoir approfondi toutes les connaissances et qui

1. Chahrastâni, *Nihâyat*, I, pp. 127, 129, 200, 214.

2. Voir ici, p. 48 n° 3.

3. Chahrastâni, *Nihâyat*, I, pp. 127-128.

4. *Ibid.*, I, p. 128.

5. Voir ici, p. 48.

6. Chahrastâni, *Nihâyat*, I, p. 129.

7. *Qor'ân*, II, verset, 182.

8. Il y a toute une littérature sur le problème de la science divine dans la spéculation théologique et philosophique de l'Islam. Cette question, qui n'est pas encore abordée, intéresserait peut-être plus les théologiens que les philosophes. Elle contient cependant certaines solutions proposées par Ghazâlî et Ibn Rochd qui méritent d'être étudiées. Faute de place, nous ne pouvons les exposer ici ; nous espérons leur consacrer prochainement un travail spécial.

9. Ghazâlî ; *Tahâfot*, p. 30.

finit par soutenir que le Dieu des dieux et la Cause des causes ignore ce qui se passe dans le monde. Quelle est [donc] la différence entre lui et un mort, si on lui enlève la connaissance qu'il a de lui-même ? D'ailleurs quelle valeur a cette connaissance, étant donné que Dieu ignore les autres ? Voilà une théorie dont l'apparence visiblement fausse nous dispense d'en dire davantage¹. » Si l'idée de Dieu ignorant son œuvre convient au premier moteur immobile d'Aristote, elle est radicalement opposée à la grandeur d'Allah et soulève, par là, une des grosses difficultés de la philosophie musulmane. Aristote tenait, en effet, à écarter son Dieu du monde, à faire reculer et même disparaître toute application des principes religieux dans son système². D'après le dogme de l'Islam, Dieu connaît au contraire tout ce qui se produit sur mer ou sur terre, et entend le faible mouvement d'une fourmi noire glissant sur une pierre sourde dans une nuit ténébreuse. Voilà pourquoi Ibn Sinâ fut obligé d'élargir le domaine de la science de Dieu. D'après lui, la connaissance que Dieu a du monde dépend de la conscience qu'il a de lui-même³. Etant la source de ce monde, Dieu doit connaître ce qui dérive de lui ; il connaît tout, parce qu'il implique tout. Mais c'est là une connaissance des lois générales et des principes. Dieu connaît le monde en tant que série de causes et d'effets dont il est le premier chaînon⁴. Cette solution ne satisfait pas non plus Ghazâlî, pour qui Dieu connaît non seulement les généralités, mais aussi les faits particuliers⁵.

1. *Ibid*, p. 44.

2. W. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, Introduction, p. CXLII ; Bréhier, *Chrysippe*, Paris, 1910, p. 174.

3. Cette explication de la science divine se trouve déjà ébauchée chez al Fârâbî. « Il faut savoir, écrit-il, que Dieu connaît les choses par son essence... Car lorsqu'il se contemple, il contemple sa puissance suprême, d'où il connaît son œuvre et tous les êtres. La connaissance que Dieu a de son essence est donc la cause de sa connaissance d'autrui ». (*Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 81).

On ne peut s'empêcher d'établir une relation entre cette explication et une idée que la *Théologie apocryphe* avait donnée de la science de Dieu. Suivant cette *Théologie*, « le Dieu suprême a créé l'Intelligence afin qu'il connaisse en elle les choses qui procèdent d'elle et qui doivent revenir à elle ». Cette Intelligence voit les autres choses en regardant sa propre substance (*Arist. Theol.*, lib. II, cap. III, édit. 1519, fol. 6 ; cité par Duhem, *Le système du monde de Platon à Copernic*, Paris, 1914, t. IV, p. 369).

C'est sans doute à cette idée et à l'explication alfarabo-avicennienne que Saint Thomas doit la solution par laquelle il a voulu corriger la notion de science divine chez Aristote. Selon lui, étant donné que les choses en dehors de Dieu doivent à ce dernier leur existence, la science doit les embrasser toutes. « *Nec tamen sequitur, écrit-il, quod omnia alia a se ei sunt ignota ; nam intellegendo se intellegit omnia alia* », *Met.* lib. XII, lect. xi ; cité par W. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, p. CXLII.

4. Ibn Sinâ, *Ichârât*, pp. 181 et suiv., *Najd*, 403 et suiv.

5. Ghazâlî, *Tahâfot*, pp. 53 et suiv.

D'une manière générale, sur vingt points constituant le procès que le champion de la théologie musulmane engage dans son *Tahâfot* contre les philosophes, il y en a huit qui portent uniquement sur le concept de Dieu élaboré par al Fârâbî et son grand successeur Ibn Sinâ. Dans ce procès, Ghazâlî montre que ces philosophes sont incapables de prouver l'unité, l'incorporité, de Dieu et la connaissance qu'il a de son essence¹. Il y réfute en outre leurs thèses, d'après lesquelles Dieu est un être simple, sans une science qui dépasse son essence, sans attributs en général, sans genre ni espèce, et par tant sans définition². Il y démontre enfin, à leur opposé, que Dieu connaît tous les faits apparents ou cachés, passés, présents et futurs³. Il faut remarquer cependant que malgré sa critique de la notion alfarabo-avicennienne de Dieu, Ghazâlî n'a pas échappé à l'influence de ses adversaires. Il résout le problème de l'unité et des attributs divins d'une manière tout à fait philosophique⁴.

Pour rapprocher l'homme de Dieu, et pour réserver une place à la pratique religieuse, al Fârâbî penche vers le mysticisme. Le but de la contemplation est, pour lui, la similitude du sage avec Dieu. Pour arriver à Dieu, il faut aller au delà du monde sensible, et même au delà du monde intelligible. En arrivant à cette hauteur, on abandonne le monde corporel et on dissipe le voile matériel qui nous sépare de la pure lumière. « La perfection de l'âme sage, dit notre philosophe, consiste à connaître la vérité première ; cette connaissance acquise par une contemplation abstraite est le bonheur absolu. Comme chaque contemplateur imite, en quelque sorte, ce qu'il contemple par inspiration et par rapprochement, l'âme sage en contemplant Dieu se confond avec lui et s'oublie elle-même⁵. » Pour atteindre la vérité absolue, al Fârâbî recourt donc à l'extase alexandrine, par laquelle on sort de soi pour entrer en Dieu. Il se montre ainsi éloigné encore une fois de son maître Aristote, chez qui on ne rencontre guère une idée mystique. En effet, parmi les systèmes philosophiques de l'antiquité, l'aristotélisme est le plus réfractaire au mysticisme. Par son extase, al Fârâbî se rattache aux mystiques de l'Islam. Son Dieu, comme celui des Soufis, est un Dieu d'expérience intime que l'on peut atteindre et voir, soit par la contemplation, soit par la pratique religieuse⁶.

1. *Ibid.*, questions 5, 9, 12.

2. *Ibid.*, — 8, 11, 6, 7.

3. *Ibid.*, — 13.

4. *Ibid.*, question 6.

5. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 90.

6. *Ibid.*, 71.

Il est à remarquer cependant que cette mystique s'oppose à la notion d'un Dieu transcendant et absolu proclamée par al Fârâbî. Dire que Dieu est impersonnel, qu'il est en dehors du monde sensible ou intelligible, et soutenir en même temps que l'homme peut le voir, cela paraît visiblement contradictoire. Mais jamais un mystique n'a jugé contradictoire la vision concrète et parfois grossièrement matérielle d'un Dieu qui converse avec lui comme un ami, ou le conseille comme un maître, avec le sentiment de l'être infini et illimité. Il est d'un mystique, et d'un mystique seul, d'affirmer à la fois que Dieu est retiré du monde et qu'on peut cependant l'atteindre. En tout cas, ce mysticisme ne satisfait pas les théologiens musulmans et ne résout pas le problème de l'essence divine. S'il vaut à al Fârâbî la faveur des Soufis, il ne le rapproche pas beaucoup des Motakallemin.

Bref, accommodé d'éléments platoniciens et néoplatoniciens, le concept aristotélicien de Dieu adopté par al Fârâbî reste encore insuffisant aux yeux de l'orthodoxie musulmane. Un Dieu sans volonté, sans science et sans activité propre ne répond nullement aux principes de l'Islam. Ibn Sinâ et Ibn Rochd se sont efforcés de concilier ce Dieu philosophique avec le Dieu qoranique ; mais ils ne sont pas parvenus à franchir complètement la distance qui les sépare. Par suite, la philosophie et la théologie sont restées toujours distinctes et même opposées dans le monde musulman. Si l'école philosophique arabe a créé un mouvement sensationnel autour d'elle, ce fut surtout par ses idées théologiques. Mais c'est justement de ce côté que vint son déclin, et c'est pour ces idées qu'elle reçut le coup mortel.

CHAPITRE IV

La Théorie des dix intelligences.

Pure intelligence et pensée absolue, le Dieu d'al Fârâbî ne semble pas avoir des relations avec le monde. Comme un pur saint, il est à l'écart et à l'abri de toute chose profane ; il ne peut se souiller au contact du monde sensible ; c'est pourquoi il en est séparé par le monde intelligible. Il est au delà de toute sensibilité et de toute intelligibilité. Mais comment peut-on concevoir son rôle dans l'univers et son action sur la matière ? Le considérer simplement comme une pensée qui ne pense qu'elle-même, ou comme un moteur immobile, c'est le renfermer dans une solitude absolue et supprimer son pouvoir. Cette solitude et cette inertie sont les plus éloignées du dogme de l'Islam. Al Fârâbî doit donc trouver un moyen permettant de faire communiquer Dieu avec le monde, comme il a fait communiquer l'homme avec Dieu. Par la contemplation, avons-nous vu, l'homme peut atteindre la Vérité des vérités et se mettre en relation directe avec l'Etre nécessaire. Par quel moyen passe-t-on de l'Etre premier aux êtres seconds, du Créateur aux créatures ? Dans quelle mesure peut-on parler d'une action divine ? Voilà une question à propos de laquelle al Fârâbî déploie toute sa force et toute sa subtilité. C'est par une série d'émanations qu'il rattache le monde sensible au monde intelligible et relie Dieu à l'univers tout entier.

Etudier la théorie de l'émanation, c'est étudier tout le système d'al Fârâbî, autrement dit, toute la philosophie musulmane. Cette théorie nous met, en effet, au sommet de la métaphysique. Elle résout à la fois le problème du monde céleste et le problème du monde sublunaire. Elle s'occupe essentiellement des êtres intelligibles et incorruptibles, mais elle ne néglige pas les êtres corporels et périssables. Tout en expliquant le problème du devenir, elle sépare le monde du changement du monde éternel. Elle embrasse le divin en même temps que le profane et établit, en un mot, un rapport entre l'un et le multiple. Autour d'elle se concentrent la théologie, la cosmologie et la psychologie de l'école arabe.

D'autre part, cette théorie est l'œuvre la plus curieuse et la plus caractéristique des philosophes musulmans. C'est par elle qu'ils se séparent sensiblement d'Aristote, et c'est dans sa formation que leur syncrétisme atteint son point culminant. Etant une tentative de conciliation, cette théorie doit réserver une place à tous les systèmes et sympathiser avec les diverses doctrines philosophiques. C'est surtout pour concilier l'aristotélisme avec l'islamisme qu'elle fut élaborée. La matière première, disait Aristote, ne peut avoir de commencement ; elle existe de toute éternité ; donc elle est nécessaire et n'a pas de créateur. Par contre, selon l'islamisme, le monde a été librement créé par Dieu ; par conséquent, il a eu un commencement et n'est ni nécessaire ni éternel. De cette thèse et de cette antithèse, al Fârâbî s'efforce d'élaborer une synthèse pour rapprocher la philosophie de la religion. Il admet avec Aristote l'éternité de la matière, mais il la fait dériver de Dieu. C'est ainsi qu'il soutient une théorie de l'émanation par laquelle la matière, tout en étant l'œuvre de Dieu, reste toujours éternelle.

1. DÉFINITION DE L'ÉMANATION

Qu'est-ce que l'émanation ou « *al fayḍ* », pour employer le mot propre d'al Fârâbî ? Le terme est assez vague et difficile à expliquer. Les philosophes alexandrins ont déjà essayé de le définir ; mais ils n'y sont guère parvenus que par des métaphores. Parlant de la procession de l'intelligence à partir de l'Un, Plotin dit : « Telle s'exhale une substance odorante, telle la chaleur s'échappe du feu et le froid de la neige ; tel luit et rayonne le soleil ; tel déborde un vaisseau trop plein¹. » De toutes ces métaphores, il n'y en a aucune qui nous offre une idée de l'émanation. Al Fârâbî comble cette lacune et donne de ce terme une explication rationnelle sans porter aucune atteinte à l'essence de l'Un. C'est de cette essence même qu'il tire son explication. Dieu pense et connaît son essence ; de cette pensée et de cette connaissance le monde est sorti. « Si les choses émanent de Dieu, dit-il, c'est simplement parce qu'il connaît sa propre substance, et parce qu'il connaît qu'il est la source d'où s'écoule la série des biens qui vont exister à leur état parfait. La science éternelle de Dieu est alors la cause créatrice de toute existence en dehors de lui². » Penser ou connaître signifient, pour Dieu, comme pour tous les êtres intelligibles, agir et créer. La science de Dieu est une force créatrice et sa

1. Ravaisson, *Essai*, t. II, p. 435.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 58.

pensée est une activité infinie. L'émanation n'est donc que le résultat de cette science éternelle et de cette pensée qui est toujours en acte. C'est un processus purement spirituel qui cadre bien avec le concept qu'al Fârâbi se fait de Dieu. D'un Dieu, forme pure et pensée de la pensée, on ne peut s'attendre qu'à des actes purement intellectuels. Le seul fait que Dieu pense une chose suffit pour que cette chose existe.

Cette idée se trouve encore traitée par Ghazâli d'une manière plus explicative. Un fait est à signaler : lorsque ce grand théologien philosophe expose les doctrines d'al Fârâbi ou d'Ibn Sînâ, il leur fournit plus de clarté et de précision. Ses exposés méthodiques ont contribué plus que ceux des péripatéticiens eux-mêmes à répandre et à mettre le péripatétisme arabe à la portée des chercheurs. Il faut lui rendre cet hommage, bien qu'il ait combattu sévèrement les études philosophiques de l'Islam. Aussi a-t-il servi la philosophie d'une main et l'a-t-il desservi de l'autre. Écoutons-le maintenant expliquer l'émanation ou la création des choses. « Il nous reste à montrer, écrit-il, comment la science [divine] peut être la cause créatrice d'une chose¹. » Pour répondre à cette question, Ghazâli fait une analyse psychologique assez moderne. « Lorsqu'il nous arrive, remarque-t-il, d'imaginer une chose attrayante, il résulte de cette imagination la faculté de désir. Si ce désir est ardent et parfait, il lui advient ceci : nous nous imaginons qu'il faut le réaliser. De là une vertu répandue dans les muscles, qui produit le mouvement de nos membres, commence à agir, et, partant, l'action souhaitée est réalisée. Par exemple, lorsque nous imaginons une ligne que nous voulons tracer et que nous jugeons qu'elle doit être réalisée, du désir que cette ligne soit, provient le mouvement de la main et de la plume par lequel la ligne se dessine comme nous l'avions imaginée... Le mouvement de la main résulte donc de la faculté de désir ; cette faculté [à son tour] est le produit de notre imagination et de notre idée que cette ligne doit exister. Nous trouvons donc que l'idée que nous avons d'une chose suffit pour la produire². » En lisant cette analyse, on ne peut s'empêcher de penser à un A. Fouillée, l'auteur des *Idées forces*, ou à un W. James, pour qui le vouloir, le plus volontaire qui soit, se trouve essentiellement réalisé dans l'attention que nous donnons à une représentation difficile pour la maintenir énergiquement sous le regard de la conscience.

Ghâzâlî appuie encore cette analyse par un autre exemple plus saisissant. « L'homme qui passe, dit-il, sur une poutre reliant l'une

1. Ghazâli, *Maqâṣid al Falâsifa* (Les Tendances des philosophes), édit. du Caire. 1331 h., part. II, p. 163.

2. *Ibid.*, p. 164.

à l'autre deux murailles très élevées, s' imagine qu'il va tomber et il tombe ; sa chute est produite par son imagination ; si la poutre est posée par terre, il s'y promène et ne tombe pas parce qu'il ne s' imagine pas la chute et ne se la représente pas. Aussi l'idée de la chute et la présence de son image dans l'esprit sont-elles la cause de sa réalisation¹. » L'idée produisant un désir ou une crainte, encourageante ou décourageante, est une force à laquelle nous obéissons et un pouvoir auquel notre action est soumise.

Après avoir montré que l'idée chez l'homme tend toujours à se transformer en acte, Ghazâlî passe à l'activité divine. Il remarque d'abord que le désir ou la crainte dont il s'agit pour l'homme, ne peuvent avoir lieu pour l'Être premier. Car désirer une chose c'est éprouver le besoin qu'on a d'autrui ; celui qui désire un fait quelconque est imparfait et inférieur à ce qu'il désire. On ne peut donc concevoir aucun mobile qui pousse l'Être nécessaire à faire ou à ne pas faire une chose². Ce sont uniquement ses idées qui produisent ses actes, ou, pour mieux dire, ses actes ne sont que des idées. « La prescience qu'il a, en effet, de l'ordre de l'univers est la cause pour laquelle cet ordre découle de lui..., sa science est trop grande pour que ce qu'il prévoit provienne de lui³. » En outre, pour écrire par exemple, l'homme doit mouvoir sa main et avoir une plume en guise d'instrument. Au contraire l'action de Dieu n'implique ni mouvement ni instrument⁴. C'est une pensée pure agissant d'elle-même et pour elle-même.

L'exécution d'un fait, qui comprend trois moments pour nous, n'en contient donc qu'un pour Dieu. Agir, pour l'homme, c'est penser, désirer et se mouvoir. Pour Dieu, le désir et le mouvement étant complètement éliminés, les actes sont purement intellectuels. L'émanation est alors une opération abstraite et une sorte d'activité dont le mécanisme est fondé sur la pensée et le savoir.

Que la pensée et la science soient une source d'action, c'est une conception antique qui remonte à Socrate, selon lequel la vertu est une science ; et « *omnis peccans est ignorans* ». Savoir et agir se touchent de près ; il suffit de connaître le bien pour l'accomplir. En outre, Aristote place au sommet de la hiérarchie des âmes l'âme raisonnable, à laquelle toutes les autres facultés sont assujetties. La raison pratique est, pense-t-il, toujours gouvernée par la raison théorique. Le Dieu de la *Métaphysique* est une pensée pure, parce que la pensée est la plus

1. *Ibid.* Ghazâlî semble emprunter cet exemple à Ibn Sînâ ; voir *Ichârât*, p. 219.

2. Ghazâlî, *Maqâçîd*, pp. 164-165.

3. *Ibid.*, p. 165.

4. *Ibid.*

belle forme de l'action. L'Intelligence de Plotin et de Proclus est enfin une force pensante qui crée les choses, par le fait même qu'elle les connaît et les pense.

C'est à ces sources qu'al Fârâbî puise l'idée de la science créatrice de Dieu. Pour lui, Dieu agit en pensant, et sa pensée est la source de toute émanation et de toute création.

2. LES PRINCIPES DE L'ÉMANATION

A la base de la théorie de l'émanation d'al Fârâbî se trouvent deux principes fondamentaux, sans lesquels son mécanisme ne pourrait être compris. Tout d'abord, d'un être parfaitement un, il ne peut provenir qu'un seul être : « *Ex uno non provenit nisi unum* ». L'unité et la simplicité de l'Etre nécessaire, nous l'avons déjà remarqué, sont très chères à al Fârâbî¹. Supposer que plusieurs êtres découlent directement de Dieu, c'est introduire une multiplicité dans son essence. Voilà pourquoi notre philosophe n'admet qu'une seule créature dérivant immédiatement de l'Etre premier.

Déjà Plotin soutenait que l'unité absolue de la Cause première s'oppose à ce qu'il provienne de lui plusieurs êtres. De cette cause découle la première et la plus simple des créatures. Cependant sa simplicité n'est pas l'unité absolue de la Cause première. Le *Livre des Causes* et la *Théologie apocryphe* ont bien transmis cette notion alexandrine de l'unité à l'école arabe².

En dehors de l'Etre premier, on peut admettre la multiplicité des êtres qui sont numériquement un. La première créature qui découle de Dieu est, suivant al Fârâbî, une et multiple. Elle est une par le nombre et multiple par la nature. Pour fonder cette multipli-

1. Voir ici, p. 60, 63.

2. Nous sommes certain qu'al Fârâbî a connu la *Théologie apocryphe* (*Kitâb al roboûbiyya*), à laquelle il se réfère constamment (voir ici, p. 26). Cette *Théologie* se trouve en deux versions latine et arabe qui diffèrent beaucoup entre elles. Nous avons cru devoir nous référer principalement à la dernière, qu'al Fârâbî connaissait vraisemblablement ; c'est à l'édition de Dieterici que nous renvoyons (*Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* von Dr. Dieterici, Leipzig, 1882).

Quant au *Livre des Causes*, qui est une partie de l'*Institution théologique* de Proclus, il fut attribué tour à tour à Aristote, à al Fârâbî, à Ibn Rochd et à d'autres penseurs juifs ou chrétiens. Bien que notre philosophe n'ait jamais mentionné le nom de ce livre, ce dernier a cependant exercé une grande influence sur sa doctrine. Le *Livre des Causes* existe lui aussi en deux versions, latine et arabe, dont Bardenhewer a fait une belle édition (*Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen « Liber de causis », Freiburg in Breisgau, 1882*).

cité, le philosophe arabe fait appel à une division qui fit fortune dans la scolastique musulmane : nous voulons parler de la division du nécessaire, du nécessaire hypothétique et du possible.

Cette division repose sur une autre distinction qui a joué un certain rôle au moyen âge occidental et oriental, à savoir : la distinction de l'essence et de l'existence. L'existence d'une chose fait-elle partie de son essence ? Selon al Fârâbî, oui et non ; oui, s'il s'agit de l'Être premier ; et non, s'il s'agit des autres êtres. Pour Dieu, existence et essence ne font qu'un ; on ne peut concevoir l'une sans l'autre, car l'essence divine existe d'elle-même. Pour les autres êtres, l'existence n'est qu'un accident qui s'ajoute à l'essence. Pour ces êtres, l'essence est donc séparable de l'existence et a une réalité propre. On peut bien imaginer l'essence d'une figure géométrique sans savoir si elle existe ou si elle n'existe pas¹. Tous les êtres — Dieu excepté —, appartiennent, en tant qu'essence, à la catégorie du possible. Pour qu'ils existent réellement, il leur faut une force créatrice. C'est de là que vient la division tripartite du nécessaire, du possible et du nécessaire hypothétique. Existant sans cause, l'Être premier est seul nécessaire en soi. Les êtres qui n'ont pas encore existé, sont dans le domaine du possible ; une fois créés, ils deviennent des êtres réels ou des êtres nécessaires hypothétiques. Ces êtres ont, pour ainsi parler, une double nature ; ils sont des êtres possibles par leur essence, et nécessaires par autrui. La première créature, par exemple, qui découle de Dieu, est un être possible en soi, mais par l'acte de la création elle est devenue nécessaire tout en contenant un élément de contingence qui en est inséparable.

Cette division forme une des pièces essentielles de la métaphysique d'Ibn Sînâ. « Tout être, dit-il dans ses *Ichârât*, considéré en soi sans que l'on pense à ses relations avec autrui, peut avoir une existence nécessaire ou non. S'il existe nécessairement, il est l'Être vrai, nécessaire et éternel par son essence ; s'il n'a pas d'existence nécessaire, on ne peut dire qu'il est impossible en soi, après avoir supposé qu'il existe. Mais son impossibilité serait réelle, si une cause créatrice lui faisait défaut ; si cette cause existait, il deviendrait nécessaire [par autrui]. Dans le cas où un être ne subit pas l'effet d'une cause créatrice, il reste dans la troisième partie, qui est la possibilité ; il n'est donc ni nécessaire ni impossible par sa nature². » L'auteur des *Ichârât* développe cette division à maintes reprises. C'est surtout pour prou-

1. I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ch. III, § 2.

2. Ibn Sînâ, *Ichârât*, p. 140.

ver l'existence de Dieu qu'il s'en sert d'une manière assez fine, qui fait penser à Leibniz, chez qui la distinction du nécessaire, du réel et du possible a eu un regain de vie dans les temps modernes. « L'être possible par nature, écrit Ibn Sinâ, ne peut exister par lui-même ; car son existence et sa non-existence sont équivalentes. Pour que l'une d'elles dépasse l'autre, il faut la présence ou l'absence d'une chose [étrangère]. Donc l'existence d'un être possible dérive d'un autre être¹. » Par suite, classé dans la catégorie du possible, le monde suppose une cause créatrice, c'est-à-dire Dieu.

On dit couramment qu'Ibn Sinâ est le promoteur de la division du nécessaire et du possible dans l'école arabe². Mais, en réalité, il l'a empruntée à son maître al Fârâbî. « Tout ce qui existe, dit celui-ci, se divise en deux espèces. La première s'applique à des choses qui n'existent pas nécessairement par leur essence, et qui sont appelées des êtres possibles. La seconde comprend l'être qui existe par lui-même et que l'on nomme l'Etre nécessaire en soi. Puisque l'être possible peut être supposé non-existant sans aucune absurdité, il lui faut une cause créatrice pour qu'il existe réellement. Une fois créé, il devient nécessaire par autrui. Dès lors, un être possible peut se transformer en être nécessaire par une force extérieure. Cette transformation se fait tantôt pour une durée intemporelle, tantôt pour un certain temps. Mais les êtres possibles ne peuvent servir de cause les uns aux autres, ni infiniment ni corrélativement. Il leur faut donc une cause créatrice nécessaire en soi, qui est l'Etre premier³. »

Comparé au texte d'Ibn Sinâ que nous avons donné précédemment, ce passage suffit à montrer l'étroite parenté entre les idées du maître et du disciple. En fait, plus on approfondit les écrits d'al Fârâbî, plus on constate qu'ils contiennent tous les principes, sinon tous les détails, de la philosophie musulmane. En peu de mots, cet écrivain concis expose des conceptions auxquelles Ibn Sinâ consacre de longs chapitres. On peut dire que celui-ci eut essentiellement pour tâche de commenter et de rendre plus claire l'œuvre de son devancier sans y faire allusion. La division du nécessaire et du possible n'est qu'un exemple, parmi d'autres, des idées faussement attribuées à Ibn Sinâ alors qu'elles avaient été exposées et discutées auparavant par al Fârâbî. Nous avons insisté sur cet exemple en particulier, parce qu'il est devenu caractéristique de l'œuvre avicennienne.

1. *Ibid.*, p. 141.

2. L. Gauthier, *La philosophie musulmane*, p. 50.

3. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 57.

La distinction du nécessaire et du possible est assez vieille. Les Mégariques ont déjà largement usé de la notion du possible pour montrer l'incohérence de la philosophie du concept¹. C'est Aristote qui leur avait fourni cette arme en posant, dans son livre *De l'interprétation*, la distinction des événements futurs en nécessaires et contingents². Il traite encore tout au long, mais d'une manière très équivoque, dans ses *Premiers Analytiques*, les concepts du possible et du nécessaire³. Les aristotéliens arabes, notamment Ibn Sinâ, se sont bien rendu compte de ces sources auxquelles ils se sont référés⁴. Mais la nouveauté d'al Fârâbî consiste à ajouter au contingent et au nécessaire d'Aristote une troisième partie. Son nécessaire par autrui est un élément nouveau qui s'ajoute à la division bipartite du Stagirite. Il a su en outre employer habilement cette division pour démontrer l'existence de Dieu. Notons, cependant, que, à cet égard, les Motakallimîn, comme Ibn Rochd l'a remarqué avec raison, l'ont déjà précédé. « Les Motakallimîn, écrit l'auteur du *Tahâfot al Tahâfot*, tiennent pour vérité évidente en soi que l'être se divise en possible et nécessaire. Ils affirment ensuite que l'être possible implique un agent créateur ; par conséquent, comme le monde, pris dans son universalité, est possible, il faut que son Créateur soit nécessaire en son être. C'est là la croyance des Mo'tazilites avant les Ach'arites⁵. »

La notion du possible et du nécessaire touche, comme on le sait, au grand problème du déterminisme et de l'indéterminisme. Elle pose, par là, des difficultés aussi insolubles pour Aristote que pour les péripatéticiens arabes. Si tout a une cause, et si toute cause implique nécessairement son effet, comment le possible peut se produire dans l'univers ? Les Mégariques ont déjà remarqué que l'affirmation du possible, qu'Aristote soutient, est incompatible avec le principe de contradiction⁶. Si l'on admet que toute proposition est vraie ou fausse, aussi bien au futur qu'au présent, il s'ensuit qu'il n'y a aucune indétermination (possibilité d'être ou de ne pas être) pour l'événement futur. De même, les Motakallimîn ont objecté avec force aux philosophes musulmans qu'une cause nécessaire doit produire un effet nécessaire. Par conséquent, dérivant de l'Être nécessaire, le monde

1. Bréhier, *Hist. de la philos.*, I, pp. 267-268.

2. Aristote, *De l'interprétation*, ch. ix.

3. Aristote, *Analyt. Prem.*, 32a 18-20.

4. Ibn Sinâ, *Najâ*, Le Caire, 1331 h., p. 366.

5. Ibn Rochd, *Tah. al Tah.*, p. 72.

6. Bréhier, *Hist. de la philos.*, I, p. 267.

ne doit contenir aucun élément de contingence¹. Ibn Rochd a vu la justesse de cette objection dans sa polémique contre Ghazâlî, bien qu'il s'attache ailleurs aux thèses aristotéliennes².

En revanche, si le possible n'existe pas, quelle place garderait-on à notre volonté et à notre délibération sur l'avenir ? Lorsqu'on maintient strictement le déterminisme, on détruit à coup sûr le libre arbitre.

Enfin, dans quelle mesure la distinction du nécessaire et du possible, adoptée par les philosophes arabes, correspond-elle à la fameuse division aristotélienne de l'acte et de la puissance ? Ici, la difficulté s'aggrave encore davantage, car au problème doctrinal s'ajoutent des difficultés terminologiques. Le mot « puissance », par exemple, n'est pas pris, chez Aristote, dans un seul sens, et le mot « possible » présente chez les philosophes arabes les mêmes ambiguïtés que chez le Maître grec³.

Toutes ces questions, nous ne pouvons les aborder ici ; elles dépassent largement le cadre de notre sujet. Nous tirons simplement de tout ce qui précède la conclusion que, selon al Fârâbî et son disciple fidèle Ibn Sînâ, il y a une dualité d'essence et d'existence dans tout être en dehors de Dieu. De cette dualité il résulte une autre dualité d'existence dans les êtres réels. Par leur essence, ces êtres sont possibles, mais, par l'acte du Créateur, ils sont devenus nécessaires. Ils ont donc une existence à la fois possible et nécessaire. C'est sur cette dernière dualité qu'al Fârâbî fait reposer tout le mécanisme de sa théorie de l'émanation.

3. LES DONNÉES DE L'ÉMANATION

Nous allons nous occuper maintenant du mécanisme de l'émanation en laissant à notre philosophe le soin de nous le décrire. « Le premier être qui est émané de l'Etre nécessaire, dit-il, est numériquement un, c'est la première Intelligence. Cependant, en ce premier être créé, la multiplicité s'est introduite d'une manière accidentelle. C'est, d'une part, parce que son existence est possible en soi, nécessaire par l'Etre premier ; de l'autre, parce qu'il connaît sa propre essence⁴ comme

1. Ghazâlî, *Tahâfot*, p. 29.

2. Ibn Rochd, *Tah. al Tah.*, p. 65 ; S. van den Bergh, art. *Manîk*, dans *Encyc. de l'Islam*.

3. Ibn Sînâ, *Ichârât*, pp. 34 et suiv.

il connaît le premier Etre. Sa multiplicité ne provient pas du premier Etre, puisque c'est dans sa propre essence que réside la possibilité, alors qu'il tient du premier Etre l'existence nécessaire.

« De cette première Intelligence, en tant qu'elle possède l'existence nécessaire et qu'elle connaît le premier Etre, émane une seconde Intelligence... D'autre part, de la première Intelligence, en tant qu'elle est seulement d'existence possible et qu'elle connaît sa propre essence, émane la première sphère dans sa matière, et dans sa forme qui est l'âme. Nous voulons dire par là que ces deux choses [existence contingente et connaissance de son essence] sont causes de deux autres choses, la sphère et son âme.

« De la seconde Intelligence émane une autre Intelligence et une autre sphère qui se place au-dessous de la précédente. Tout cela provient de cette seconde Intelligence, parce qu'elle est accidentellement multiple, comme nous l'avons expliqué au commencement pour la première Intelligence. Ainsi d'une Intelligence émane toujours une Intelligence et une sphère. Nous ne connaissons que d'une manière générale le nombre des Intelligences et des sphères [célestes].

« Il en est ainsi jusqu'à ce que la suite des Intelligences créatrices parvienne à une certaine Intelligence active abstraite de la matière ; alors le nombre des sphères célestes prend fin. L'émanation de ces Intelligences, l'une de l'autre, ne se poursuit donc pas à l'infini.

« Ces Intelligences sont de différentes espèces ; chacune d'elles constitue une espèce propre.

« La dernière est, d'un côté, la cause de l'existence des âmes humaines ; de l'autre côté, elle est, avec l'aide des sphères célestes, la cause de l'existence des quatre éléments¹. »

Dans cette série d'émanations, la première Intelligence joue un rôle primordial. Elle sauve d'abord l'unité de l'Etre nécessaire ; avec elle, on n'a fait que passer de l'un à l'un ; et, par là, le principe que nous avons déjà indiqué se trouve pleinement appliqué². C'est encore par son intermédiaire que le multiple va découler. Etant multiple par son existence et par sa fonction, elle produit plusieurs êtres. Considérée selon son essence propre, elle a la possibilité d'être ; considérée par rapport à sa cause, elle a une existence nécessaire. Elle peut donc être jugée

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 58-59. = Cf. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 19 = *Kitâb al siyâsât*, p. 3.

2. Voir ici, p. 77.

de deux manières, soit comme être possible, soit comme être nécessaire. La possibilité, elle l'a par elle-même ; la nécessité lui vient du dehors. D'autre part, cette Intelligence connaît d'abord son principe, puis elle se connaît elle-même. En se connaissant, elle reconnaît qu'elle est à la fois un être possible et un être nécessaire. Par conséquent, elle a trois sortes de connaissance, ou plutôt sa science porte sur trois objets différents : l'Être premier, sa propre essence en tant qu'elle est nécessaire, ou en tant qu'elle est possible. De ces trois connaissances différentes découlent trois êtres de nature différente. A la plus noble de ces trois connaissances, il convient d'attribuer le plus noble de ces trois effets. Alors, en connaissant l'Être premier, cette Intelligence produit une Intelligence seconde ; en connaissant son essence nécessaire, elle produit une âme ; et enfin en connaissant son essence possible, elle produit la première sphère.

De la même manière, la seconde Intelligence produit une deuxième triade comprenant une troisième Intelligence, la sphère des étoiles fixes et l'âme de cette sphère. Cette production continue jusqu'à ce que l'on arrive à la sphère de la lune et à la dernière Intelligence, qui gouverne le monde sublunaire, et que l'on appelle Intelligence agente¹. Ici, la série s'arrête, parce que le monde est fini, et parce que l'émanation accomplit son rôle. Elle a fourni les éléments du monde céleste et du monde terrestre. De diverses Intelligences ont découlé les diverses sphères et leurs âmes qui forment l'ensemble du monde impérissable. De l'Intelligence agente ont émané la matière, la forme et les quatre éléments dont se compose le monde de la génération et de la corruption. La sphère de la lune est donc la ligne de démarcation entre le monde de l'immuable et le monde du divers. Au-dessus d'elle, rien ne change, rien ne périt, et au-dessous d'elle, tout est en changement perpétuel.

4. LES DIX INTELLIGENCES

Formes pures, les Intelligences n'ont, selon al Fârâbî, aucun rapport avec la matière. Exemptes de toute matérialité, elles sont des pensées toujours en acte. Chacune d'elles pense son essence et pense

1. Al Fârâbî nomme la dixième et dernière de ses Intelligences « *al 'aql al fa'dî* », ce que l'on traduit par « intellect actif » ou « intellect agent ». Nous aimons mieux l'appeler Intelligence agente pour montrer sa parenté avec les autres Intelligences et pour ne pas la confondre avec l'intellect actif d'Aristote, opposé à l'intellect passif, que nous verrons dans le chapitre suivant.

le principe dont elle est dérivée¹. Comme l'Être premier, leur force créatrice est le résultat de leur pensée et de leur science. Il n'y a donc différence ni de nature ni d'action entre elles et l'Être nécessaire, sinon qu'il est la Cause des causes, alors qu'elles sont causées. Cependant, à cette supériorité de la Cause correspond une autre supériorité dans la science des Intelligences causées. En effet, à l'encontre de Dieu, qui ne connaît que son essence, ces Intelligences se connaissent et connaissent également, chacune, son principe. Ainsi le domaine de leur science est plus étendu que celui de la science divine. C'est sur ce point très faible que Ghazâlî attaque vigoureusement la base de la théorie de l'émanation. Il montre avec raison combien il paraît ridicule que les créatures aient plus de science que le Créateur².

Bien qu'al Fârâbî semble, dans le passage que nous avons déjà cité, indécis³ sur le nombre des Intelligences séparées, il le fixe ailleurs à dix⁴. La première Intelligence dérive, avons-nous vu, directement de l'Être premier, et les autres découlent, chacune, de celle qui la précède par l'intermédiaire de la Cause des causes. Emanées de Dieu directement ou indirectement, ces Intelligences sont de nature divine. Puisque chacune d'elles, à l'exception de la dernière, produit une sphère et une âme, il en résulte neuf sphères célestes et neuf âmes⁵. Comme leur origine, ces sphères et ces âmes portent aussi une marque de divinité. En dehors des cieux, tout est profane et corrompu. La sphère de la lune sépare donc le monde divin du monde profane.

Ainsi la vieille conception grecque de la divinité du ciel se trouve reproduite et adoptée par al Fârâbî. « Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée, disait Aristote, et transmise à la postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse toute la nature. Tout le reste n'est que mythe... Mais si l'on en dégage le principe pour le considérer seul, à savoir que les premières essences sont des dieux, on pensera que ce sont là des doctrines vraiment divines⁶. » Ces astres-dieux, al Fârâbî les admet, mais il les transforme en Intelligences séparées ; c'est une théologie astrale, comme celle de Platon et d'Aristote, qu'il professe. Selon lui, il y a une opposition de valeur religieuse entre le ciel et la terre, le

1. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 23.

2. Voir ici, pp. 69-70.

3. *Ibid.*, pp. 81-82.

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 19-20.

5. *Ibid.*

6. Aristote, *Métaphysique*, L. XII, ch. VIII, § 18.

ciel contenant des êtres divins et étant lui-même de nature divine. Son Dieu est le point de départ d'un système du monde et la base d'une doctrine astronomique très harmonieuse. Ses Intelligences sont à la fois des êtres pensants et des moteurs sphériques. Al Fârâbi paraît, nous l'avons remarqué plusieurs fois, très soucieux de maintenir l'unité de Dieu¹. Cependant il laisse à côté de lui d'autres forces qui partagent avec lui son pouvoir. Si ces forces ne sont pas tout à fait les dieux astraux des Grecs, elles leur ressemblent à bien des égards.

A un certain point de vue, cette théologie astrale peut se concilier avec le dogme de l'Islam. Le ciel est, pour les musulmans, le sanctuaire de la prière, le lieu vers lequel le prophète a fait son Ascension et la source de tous les biens de notre monde. C'est du Ciel qu'est venue la révélation et c'est là que le prototype du *Qor'ân* a été conservé. Il est sacré par sa nature, par ses habitants et a en somme un caractère divin. Mais admettre l'existence des êtres intelligibles ayant la même nature et la même force créatrice que Dieu, c'est risquer de faire crouler le monothéisme musulman. Voilà pourquoi Ibn Sinâ fut obligé de baptiser les Intelligences et les âmes célestes d'al Fârâbi du nom d'anges, pour les rendre plus conformes aux récits qoraniques². Cette dénomination aura du succès chez ceux qui s'attachent aux formes des choses ou qui veulent à tout prix rapprocher la philosophie de la religion. Un Maïmonide l'adoptera avec faveur³, mais un Ghazâlî trouvera que cet ange alfarabien ou avicennien est complètement différent de l'ange que le *Qor'ân* avait décrit. En effet, Ibn Sinâ a changé simplement le nom des Intelligences séparées et des âmes des sphères sans rien changer de leur force et de leur nature. Elles restent toujours, pour lui comme pour son devancier, des agents créateurs au même titre, sinon plus, que Dieu. Elles sont des êtres intelligibles et des pensées pensantes comme l'Être premier. Selon le *Qor'ân*, les anges sont au contraire de simples créatures. Il est vrai qu'ils ont des fonctions auprès de Dieu ; ils président, par exemple, aux grands mouvements de la nature et servent de messagers entre Allah et ses prophètes. Mais ils n'ont aucun pouvoir propre et ne font qu'exécuter le commandement divin. Ils sont, surtout, bien distincts de Dieu. De plus, certains hommes leur sont supérieurs au point de vue de la valeur

1. Voir ici, pp. 60 et suiv.

2. Ibn Sinâ, *Najâ*, p. 490 ; voir ici, p. 89-214. Cette dénomination a déjà été suggérée par al Fârâbî, voir ici, p. 214.

3. *Ibid*, p. 117.

religieuse¹. Nous savons que par la théorie des anges on peut introduire dans une doctrine théologique toute la mythologie grecque. Philon d'Alexandrie l'a déjà fait pour le judaïsme². Cependant la conception islamique des anges est tellement sobre qu'elle ne le permet pas. L'islamisme évite avec soin toute conception conduisant au polythéisme. Ainsi le nom artificiel qu'Ibn Sînâ applique aux Intelligences séparées ne change rien à leur nature qui demeure incompatible avec la dogmatique musulmane.

Cause des causes et Etre premier, le Dieu d'al Fârâbî est la seule réalité qui ait une existence véritable, puisque lui seul existe nécessairement. Tous les autres êtres ne sont que l'extension de son existence. C'est en quelque sorte par participation, ou plutôt par dérivation de son essence qu'ils existent. Il est donc la substance par excellence. Ce n'est pas la substance aristotélécienne, fond caché des choses, mais la substance spinoziste, « ce qui est en soi et conçu par soi³ ». Vraie substance, il n'a pas besoin d'autre chose qui lui fournisse son existence, parce qu'il « appartient à la nature de la substance d'exister⁴ ». Le Dieu d'al Fârâbî est encore la substance spinoziste, en tant que les autres êtres sont ses modes, ou, pour parler le langage de notre philosophe, la manifestation de sa science et de sa pensée. Il est alors la source unique dont tous les êtres sont sortis. Tel est le panthéisme d'al Fârâbî, sur lequel s'appuie sa théorie des dix Intelligences. Ce n'est pas un panthéisme matérialiste comme celui des Stoïciens, qui tend à expliquer tous les phénomènes de la nature par une multitude de forces et d'âmes inséparables des corps, âmes qui sortent toutes d'une âme universelle⁵. C'est un panthéisme mystique, que l'on rencontre chez un Plotin dans l'antiquité, ou chez un Spinoza dans les temps modernes.

On ne peut s'empêcher de songer à une parenté, même à une influence d'al Fârâbî sur Spinoza. Il s'agit évidemment d'une influence non directe, mais indirecte par l'intermédiaire du *Guide des Égarés* de Maïmonide, qui a servi de trait d'union entre la philosophie musulmane et la scolastique chrétienne d'une part, et la philosophie musulmane et certains philosophes modernes de l'autre. On a déjà montré que ce livre a contribué surtout à répandre les études philoso-

1. Râzî, *Moḥaççal*, p. 161 ; voir ici, p. 211.

2. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 130.

3. Spinoza, *Ethique*, I, p. 1.

4. *Ibid.*

5. Saïsset, *Panthéisme dans Dict. des sciences philos.*, p. 1239.

phiques dans les milieux juifs¹. Spinoza lui-même y fait allusion dans son *Ethique*².

Al Fârâbî et Spinoza se rencontrent sur plus d'une question. Leur doctrine tend vers le salut, que l'on acquiert par la connaissance de Dieu ; c'est une théosophie d'origine néoplatonicienne. Leur mysticisme est fort analogue ; c'est un mysticisme intellectuel qui se nourrit de la science spéculative. Leur Dieu a presque les mêmes qualités et les mêmes attributs ; c'est un être pour qui l'entendement et l'objet de cet entendement sont identiques, et en qui essence et existence ne sont pas séparées. Le Dieu Cause des causes du philosophe arabe, et le Dieu substance unique du philosophe juif, se ressemblent en tant qu'ils ont une existence nécessaire. Leur panthéisme a des traits communs ; c'est un panthéisme qui fait dériver l'univers dans sa diversité de l'Être un et infini. Nous signalerons encore dans la suite d'autres analogies entre l'alfarabisme et le spinozisme³.

D'une idée pure et simple, al Fârâbî construit tout un système du monde. Son Dieu est une pensée pensante et une notion infiniment abstraite. Ses dix Intelligences, qui en dérivent, sont les principes générateurs de l'univers. De ces Intelligences, le logicien al Fârâbî tire tous les autres êtres, comme s'il tirait une conclusion de ses prémisses. Un monde construit de la sorte devrait être complètement idéal et ne pourrait avoir de relation avec la matière. Cependant le philosophe arabe accorde à celle-ci une large place dans son système et la fait découler des Intelligences pures. Contradiction flagrante et retour imprévu au matérialisme après avoir fondé un grand édifice spiritualiste. Comment peut-on concevoir que d'un être entièrement intelligible sortent les quatre éléments composant tous les corps terrestres ?

Le spiritualisme alfarabien succombe sous d'autres difficultés aussi graves. Al Fârâbî divise l'univers en deux catégories bien distinctes : le monde céleste, qui est absolument divin, et le monde sublunaire, qui est profane⁴. Cependant, selon lui, le monde sublunaire dans son ensemble est émané du monde céleste. Comment peut-on admettre que le profane sorte du divin ? Les Grecs parlaient de la divinité du ciel, mais, pour eux, il n'y avait pas de rapport de génération et de filiation entre lui et la terre.

1. Munk, *Mélanges*, p. 487.

2. Spinoza, *Ethique*, II, 7 ; Cf. Bréhier, *Hist. de la philos.*, t. II, p. 159.

3. Voir ici, p. 208.

4. *Ibid.*, p. 84.

Enfin, al Fârâbi soutient que les dix Intelligences forment, chacune, une espèce propre¹. En quoi consiste leur individualité ? Si elles sont toutes des formes pures, ce que notre philosophe affirme, on ne peut concevoir aucune différence de nature entre elles. Si elles sont des matières, elles perdent leur intelligibilité, et, partant, leur pouvoir moteur et créateur. Al Fârâbi établit entre elles, il est vrai, une différence de valeur. Mais une pareille différence suffit-elle à servir de base à une différence d'espèce ?

On voit ainsi que la théorie des dix Intelligences se heurte à de nombreuses objections ; son caractère artificiel est manifeste. Ni al Fârâbi ni ses successeurs n'ont vu ces difficultés. L'essentiel pour eux, c'était de faire découler le monde de Dieu, et de séparer celui-ci de la matière par une hiérarchie d'êtres intelligibles. Toutefois, si leur doctrine réussit à sauver l'éternité de la matière et le pouvoir créateur de Dieu, elle aboutit à d'autres conséquences contradictoires. Elle essaie de concilier la dogmatique musulmane et l'aristotélisme, mais en les déformant, à certains égards, tous les deux. Nous nous sommes efforcé de la discuter en restant sur son propre terrain et en employant le même langage. Nous verrons, dans ce qui suivra, le sort qu'elle a subi chez les théologiens et les partisans de l'aristotélisme authentique.

5. LA HIÉRARCHIE DES ÊTRES

Pour les anciens, le jugement de valeur intervient partout : en théorie et en pratique, en science et en morale, il faut tout classer, tout comparer et tout mettre en ordre hiérarchique. Un chimiste moderne ne songe même pas à faire un parallélisme entre l'eau et le feu du point de vue de leurs qualités et de leurs défauts. Un astronome ne voit pas qu'une étoile ait aucune supériorité intrinsèque sur une autre. Par contre, les anciens alchimistes et astrologues ont versé beaucoup d'encre pour soutenir que le feu est supérieur à l'eau, et que le soleil l'est à la lune, ou l'inverse. Aussi peut-on dire que les traités scientifiques du moyen âge formaient essentiellement des tables de valeurs.

La théologie en particulier est par excellence une science de valeurs. C'est ainsi qu'al Fârâbi nous présente une table de valeurs dans laquelle chaque groupe d'êtres tient une place fixe par rapport au grand Créateur. Suivant cette table, l'Être premier est, pour ainsi

1. *Ibid.*, p. 82.

dire, hors concours ; il est au-dessus de tout. Après lui, les êtres créés se rangent en quatre classes. Ces classes sont subordonnées les unes aux autres, et, dans chaque classe, les êtres qui la forment se disposent eux-mêmes suivant une gradation descendante. Ces quatre classes de créatures sont celle des Intelligences séparées, celle des âmes célestes, celle des sphères astrales, enfin celle des êtres du monde sublunaire¹.

Ibn Sînâ traduit cette hiérarchie dans une langue tout à fait analogue à celle d'al Fârâbî. « A partir du moment où l'être prend son commencement dans le premier Principe, dit-il, toute chose qui en suit une autre est d'un ordre inférieur à celle qui la précède, et l'ordre ne cesse pas de descendre de degré en degré. Dans cette descente, le premier degré est celui des anges spirituels et dépouillés de matière, qu'on nomme Intelligences. Vient après l'ordre des anges spirituels, appelés âmes, et qui sont les anges administrateurs. Puis nous trouvons l'ordre des corps célestes, disposés selon un degré décroissant de noblesse, jusqu'à ce qu'on arrive au dernier d'entre eux. Enfin commence l'être matériel qui reçoit des formes engendrées et susceptibles de corruption². » Ce qui constitue la base de cette classification, on le voit, c'est la matière. Plus on en est affranchi, plus le degré s'élève. La source de l'émanation joue également un rôle, puisque, dans un groupe d'êtres, l'ordre hiérarchique suit régulièrement la série des processions ; l'Intelligence première, par exemple, est supérieure à l'Intelligence seconde, et ainsi de suite. Cette hiérarchie, qui est absolument théorique, aura une portée pratique dans la doctrine astronomique que nous exposerons tout à l'heure.

L'idée de hiérarchie inspire tout le système d'Aristote. En logique, l'universel est, pour ce dernier, supérieur au particulier, bien qu'il y soit subordonné. En physique, il établit une hiérarchie de moteurs, couronnée par le moteur essentiellement immobile, après lequel viennent des moteurs accidentellement mus par eux-mêmes, qui sont, à leur tour, suivis d'autres moteurs accidentellement mus par un ou plusieurs autres³. En psychologie cette hiérarchie se montre encore plus clairement ; les trois âmes d'Aristote : végétale, animale et raisonnable, se succèdent et se subordonnent l'une à l'autre⁴.

Cette tendance à tout hiérarchiser fut aussitôt très développée dans

1. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 20-22-23. = Cf. *Kitâb al siyâsât*, p. 2.

2. Ibn Sînâ, *Najâ*, p. 490.

3. Aristote, *Physique*, l. VIII, 259 b, 28.

4. Hamelin, *Le système d'Aristote*, publié par Robin, Paris, 1920, p. 371.

l'école d'Alexandrie. On voit, dans le *Livre des Causes*, des séries d'êtres classés selon leur valeur métaphysique ou morale. Les Intelligences, les âmes et les vertus y sont étudiées dans un ordre descendant, de façon qu'à chaque Intelligence ou à chaque âme corresponde une action propre. Citons-en ce passage à titre d'exemple : « A la hiérarchie descendante des âmes correspond une hiérarchie descendante des forces et des biens qu'elles reçoivent de la Cause première par l'intermédiaire de l'Intelligence première et des intelligences subordonnées ; de là dérive une hiérarchie descendante parmi les choses sensibles que ces âmes produisent. Les âmes éternelles imprimeront, en des corps indestructibles, des mouvements éternels et uniformes ; les âmes soumises à la génération et à la corruption transmettront les mêmes imperfections aux corps qu'elles animent et aux mouvements qu'elles leur communiquent¹. » Voilà la source, nous semble-t-il, où a puisé al Fârâbî, et le modèle sur lequel il a tracé sa classification des êtres.

6. LE PROBLÈME COSMOLOGIQUE

Par son processus d'émanation, al Fârâbî construit un système complet du monde. C'est un système qui remonte aux géomètres grecs du ve siècle avant notre ère, et qui fut adopté par Platon et Aristote. Le *Timée* en a donné la première description², et les écrits aristotéliques en ont composé le tableau le plus ample et le plus détaillé qu'on ait jamais connu³. Selon ce système, le monde est constitué par des sphères concentriques : la plus grande porte les étoiles fixes, et les autres, chacune, une planète. Il y a donc huit sphères principales tournant autour de la terre immobile, qui en est le centre. Telle est la conception géocentrique du monde qui s'est consolidée au cours des temps et qui a dominé dans l'antiquité et durant le moyen âge. Al Fârâbî l'admet dans son ensemble, en y ajoutant simplement une neuvième sphère sans astre, due à l'expérience de Ptolémée et placée au-dessus de la sphère des étoiles fixes⁴.

Ces sphères se meuvent toujours suivant un mouvement circulaire et éternel. Mais comment se meuvent-elles ? Pour Aristote, leur

1. *Liber de Causis*, V, fol. 73 ; cité par Duhem, *Le Système du Monde*, IV, p. 337. ; cf. *Liber de Causis*, édit. O. Bardenhewer, texte arabe, pp. 68-69, texte latin, p. 109.

2. Bréhier, *Hist. de la phil.*, t. I, pp. 213-215.

3. Duhem, *Système du Monde*, IV, p. 309 ; Rivaud, *trad. du Timée*, p. 39 et suiv. collection Budé.

4. Duhem, *Système du monde*, IV, p. 450 ; Ibn Sinâ, *Najâ*, p. 436.

mouvement, étant éternel, ne s'expliquerait pas sans un moteur immobile et éternel¹. Ce moteur immobile, ou Dieu, meut tout². Cependant le Stagirite dit ensuite qu'en dehors de Dieu il y a des êtres transcendants ou Intelligences, qui sont aussi des moteurs immobiles et éternels³. Quel est donc le rôle de Dieu dans le mouvement céleste ? Agit-il sur les Intelligences qui meuvent à leur tour les sphères, ou agit-il directement sur les sphères elles-mêmes ? S'il agit sur les Intelligences, son action est inconcevable, puisque ces dernières sont à la fois des moteurs immobiles et des êtres immatériels. S'il agit sur les sphères, les Intelligences n'auront plus leur raison d'être ; mais la nature ne crée rien en vain. Aristote ne s'arrête pas là ; il complique encore davantage son système. Il soutient que les astres ne sont pas des points géométriques, mais des êtres animés qui ont une vie (*ζωή*) et même une activité pratique (*πρᾶξις*⁴). Chaque astre possède une âme comme les êtres vivants⁵. L'animisme, on le sait, est une des idées communes dans la pensée grecque ; non seulement l'homme a une âme, mais aussi la planète, l'animal et les astres⁶. Animé et doué d'un principe de mouvement, le ciel jouit donc éternellement de la vie la plus pleine et la mieux faite pour se suffire à elle-même⁷. Nous voilà en face d'un moteur d'un nouveau genre qui est l'âme de l'astre ou du ciel. M. Ross dit : « If Aristotle's language be taken strictly, then, we have a very complicated system :

1. The prime mover,
2. 55 intelligences actuated by love of the first mover,
3. The soul of the « first heaven », actuated by love of the first mover,
4. The souls of the 55 spheres, actuated by love of the 55 intelligences respectively,
5. The « first heaven », moved by its soul,
6. The 55 spheres, moved by their souls »⁸.

En effet, pour Aristote, le mouvement de chacun des astres errants est décomposé en un certain nombre de rotations uniformes ; chacune

1. Aristote, *Physique*, 260 d, 11.

2. *Id.*, *Métaphysique*, 1070 b, 34.

3. *Ibid.*, 1072 b, 13, 1076 a, 5.

4. *Id.*, *De Caelo*, II, 12, 292 a, 18.

5. *Ibid.*, 285 a, 29.

6. *Id.*, *Physique*, 250 b, 14.

7. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 356.

8. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Intro., p. CXXXVI.

de ces rotations est attribuée à un orbesphérique et le mouvement de chacun de ces orbes a pour principe une Intelligence et une âme propres¹. Le nombre des Intelligences et des âmes sphériques se trouve par là augmenté et s'élève à 55.

Les questions que nous avons posées à propos des Intelligences se posent également pour les âmes. En outre, comment admettre qu'une âme, force incorporée et limitée, soit le moteur d'une sphère, sachant qu'Aristote affirme que le mouvement céleste suppose un moteur immatériel ? De plus, le corps des astres est, selon lui, composé d'éther qui court toujours par nature. L'astre se meut-il donc par son âme ou par sa nature mobile² ? Dans cet amalgame de moteurs, on ne peut aisément fixer la part de chacun, et la théorie aristotélienne du mouvement des sphères soulève des difficultés indéniables.

Al Fârâbî essaie de résoudre ces difficultés en les simplifiant et en conciliant Aristote avec lui-même. Pour lui, il n'y a en dehors du premier moteur immobile que dix Intelligences, dont les neuf premières sont distribuées une à une aux neuf sphères. La dixième et la dernière, c'est l'Intelligence agente, qui domine le monde sublunaire³. A côté de ces Intelligences, il y a dans chaque sphère une âme qui lui appartient en propre ; c'est sa forme qui en est inséparable. Cette âme est le principe direct du mouvement de son ciel⁴. Mais incorporée, elle n'a qu'une puissance finie, qui ne peut servir de moteur à un corps céleste. Il faut alors un principe qui lui fournisse une puissance infinie nécessaire pour la rotation de sa sphère ; c'est de l'Intelligence que dérive cette puissance. Penchant vers son Intelligence, l'âme en reçoit une force suffisante pour mettre son ciel en mouvement⁵. C'est ainsi que s'explique le rôle des âmes et des Intelligences dans les mouvements célestes. Les premières en sont les agents directs, empruntant leurs forces aux secondes, qui sont les vrais moteurs immobiles. Quant à l'Etre premier, il est le moteur de l'ensemble des cieux, puisque toutes les Intelligences tendent vers lui. La part de chacun de ces divers moteurs est donc fixée, et les contradictions que présente le mécanisme d'Aristote sont écartées. « Tout cela, dit Ibn Sinâ, en confirmant la pensée d'al Fârâbî, nous rend désormais manifeste ce que le Premier Maître a entendu lorsqu'il a dit que le ciel était mû par sa

1. Duhem, *Système du monde*, IV, pp. 450-451.

2. Hamelin, *Le système d'Aristote*, pp. 356-357.

3. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 19, 20, 23.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 60.

5. *Ibid.*, p. 60.

nature ; ce qu'il a entendu aussi en disant que le ciel était mû par une âme ou qu'il était mû comme celui qui aime l'est par l'objet aimé. Dans tout cela, il n'y a aucune contradiction¹. »

Al Fârâbî interprète ainsi la théorie aristotélicienne des mouvements sphériques, mais d'une manière assez libre. Il réduit complètement le nombre des Intelligences aristotéliques et n'en admet que dix. A l'opposé d'Aristote, il pense que chaque Intelligence est capable de produire tous les mouvements propres à sa sphère. Ibn Sinâ constate cette divergence sans y attacher d'importance, tout en se ralliant à son prédécesseur arabe². En réalité, à quoi bon multiplier les moteurs sans raison ?

Dans quel but et par quel moyen le mouvement céleste se produit-il ? Les âmes se meuvent et meuvent leurs sphères pour acquérir l'existence nécessaire et la perfection. Recherchant le meilleur, elles se meuvent toujours, car le mouvement n'est que l'appétition du meilleur. Le désir est le seul mobile de ce mouvement³. Chaque âme s'efforce de ressembler à son Intelligence. Elle désire avec tendresse s'assimiler à elle, en s'approchant d'elle, en acquérant une forme qui lui ressemble, ou en se conformant à elle, comme le fils s'assimile au père et le disciple au maître. Les Intelligences, à leur tour, tendent vers l'Être premier, dont elles reçoivent leur forme et leur perfection. Ainsi tout l'univers se meut par un jeu de désir et d'amour. C'est une sorte de sympathie universelle, pour employer le langage des Stoïciens, ou d'attraction spirituelle avant l'hypothèse de la gravitation de Newton. Il faut noter cependant que cette attraction a un sens unique ; elle ne descend jamais : l'inférieur tend toujours vers le supérieur, mais le contraire ne se produit pas. C'est un principe hellénique que l'amour ne va jamais de haut en bas ; le parfait ne regarde jamais au-dessous de lui. Al Fârâbî admet ce principe, qui est pourtant opposé à l'enseignement de l'Islam. Selon lui, Dieu n'a pas d'amour pour ses créatures⁴.

Contre cette théorie d'attraction spirituelle, on peut élever beaucoup d'objections. D'abord, pourquoi les âmes tendent-elles vers les Intelligences ? Peut-être, dira-t-on, parce que les Intelligences sont supérieures et que l'inférieur tend toujours vers le supérieur. Cette difficulté écartée, il s'en présente d'autres qui sont plus graves. Pour-

1. Ibn Sinâ, *Najâ*, p. 435.

2. *Ibid.*, pp. 447-448.

3. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 62.

4. Voir ici, p. 61.

quoi les sphères qui sont toutes mues par le désir et l'amour se meuvent-elles dans telle direction plutôt que dans telle autre ? Pourquoi ont-elles différentes directions et différentes vitesses ? Pourquoi les âmes ne tendent-elles pas directement vers le premier moteur sans l'intermédiaire des Intelligences, ou pourquoi le premier moteur ne meut-il pas, seul, les sphères sans avoir besoin ni d'Intelligences ni d'âmes ? Enfin, comment peut-on concevoir désir ou amour de la part d'une Intelligence séparée ? Désirer ou aimer, c'est tendre vers une chose que l'on ne possède pas, c'est avoir un état en puissance. Or un tel état s'oppose radicalement à la nature de l'Intelligence, qui est un acte pur.

Il est inutile d'insister davantage sur une théorie qui ne répond plus à nos conceptions scientifiques modernes. Après la découverte de Copernic, tous ces vieux systèmes du monde se sont écroulés. Ce qui est à retenir, c'est l'étroite parenté entre la doctrine alfarabienne des dix Intelligences et la théorie aristotélicienne des mouvements célestes.

7. LA PHYSIQUE ALFARABIENNE

On a dû remarquer que la dixième Intelligence d'al Fârâbî, ou l'Intelligence agente, n'a joué aucun rôle dans le mouvement céleste. Cette Intelligence intervient dans notre monde ; c'est d'elle que sort la matière première ou la *hyle* (ϣλη) d'Aristote. Cette matière est une et passive ; elle n'a qu'une simple disposition à recevoir les formes différentes. Les formes, à leur tour, dérivent de l'Intelligence agente avec le concours des autres Intelligences¹. La matière et la forme sont donc créées comme les corps célestes et supposent une cause. La matière première est le fond commun des quatre éléments dont se compose le monde sublunaire. Ce monde est, en effet, le résultat des compositions et des recompositions faites, de différentes manières, par les quatre éléments. Ces compositions et ces recompositions sont régies par les mouvements des sphères². Les corps célestes, le soleil en particulier, en s'approchant et en s'éloignant de la terre, produisent la chaleur et le froid, qui sont une source de génération et de corruption. Par leurs positions diverses, ils préparent spécialement telles ou telles parties des éléments à subir telle ou telle mixtion ou adaptation. Diversement distribuées au sein de la sphère sublunaire, ces adaptations seront de plus, pour chaque partie de cette sphère, variables

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 59 = Cf. *Al Fârâbî's Der Must.*, p. 27.

2. *Ibid.*, pp. 28-30. = *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 59. = *Kitâb al siyâsât*, p. 32.

d'un moment à l'autre par suite du mouvement des astres. De ces adaptations et de ces mixtions résultent les corps de notre monde. Les Intelligences connaissent le bien de ces corps qu'elles règlent, d'une manière déterminée, par les mouvements sphériques¹. Sans cesse, elles leur confèrent des aptitudes à recevoir des formes, et leur fournissent ces formes pour assurer la permanence de leur existence. Dès lors, tout changement dans le monde sublunaire est gouverné par le monde céleste. La matière, en se transformant, suit un ordre régulier des mouvements sphériques et des lois divines. La physique se trouve ainsi confondue et dominée par la cosmologie et la métaphysique.

Aristote avait déjà établi un rapport entre les changements de la matière et les mouvements des sphères². Son Grand Commentateur, Alexandre d'Aphrodisias, a uni l'astrologie à l'alchimie³. Les Stoïciens et les Néoplatoniciens croyaient à un certain fatalisme astrologique⁴. Puisque les corps célestes jouent un rôle dans les transformations de notre monde, on peut, en les observant et en fixant leur mouvement, prédire l'avenir. D'autre part, ces corps ayant un mouvement régulier, leurs effets doivent se produire inévitablement.

Al Fârâbî n'admet pas cette astrologie qui était en vogue à son époque, et la considère comme n'ayant aucun fondement scientifique. Comment pouvons-nous prédire les faits futurs ? Ni le raisonnement ni l'expérience ne nous permettent de le faire. Car un raisonnement implique un principe nécessaire sur lequel il repose. Or, les faits futurs sont tous contingents, et par conséquent, ils ne peuvent servir de base à un syllogisme catégorique. On peut en former des syllogismes hypothétiques, mais ceux-ci ne donneront pas une conclusion nécessaire⁵.

Quant à l'expérience, al Fârâbî en connaît la valeur, à condition qu'elle soit bien faite. C'est pourquoi il repousse toutes les expériences astrologiques, parce qu'elles ne sont pas fondées. Sur quelle base s'appuie cette donnée, dite expérimentale, que l'éclipse du soleil nécessite la mort d'un roi ou d'un prince ? S'il en est ainsi, il faut que,

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 59.

2. Aristote, *Météor.*, 339 d, 21-32, 340 b, 10 = *De Coelo*, 289 a, 19-33 = *Métaph.* 341 d., 19, 346 b, 20, 354 b, 26 = *De Gen. et Corr.*, 336 a, 15.

3. Duhem, *Système du monde*, t. II, pp. 345-348.

4. *Ibid.*, t. II, 287-288.

5. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 107. C'est dans une dissertation de cette collection intitulée : « *Ce qui est vrai et faux des jugements astronomiques* », qu'al Fârâbî entreprend cette critique. Son rationalisme habituel s'y montre d'une manière éclatante. De prémisses en prémisses, de propositions en propositions, il aboutit à des conclusions irréfutables.

toutes les fois que le soleil se cache derrière le nuage, par exemple, un roi meure, ce que personne n'admet¹. Pourquoi tel astre porte-t-il bonheur et tel autre malheur² ? On dit encore que toute planète ayant la couleur du sang, comme Mars, est un signe de guerre. Si cette assertion est vraie, nous devons admettre que tous les corps rouges de notre monde annoncent la guerre, et, à plus forte raison puisqu'ils nous touchent de près³. On établit enfin un rapport entre les mouvements des corps célestes d'une part, les cris des oiseaux, les déplacements des animaux de l'autre, et on en déduit des jugements sur l'avenir⁴. De pareilles constatations n'ont aucun fondement. Les astrologues eux-mêmes ne semblent pas y croire ; la preuve en est qu'ils n'en tiennent pas compte dans leurs propres affaires⁵.

Al Fârâbî réfute ses adversaires astrologues d'une manière, on le voit, tout à fait rationnelle. Cette réfutation, notons-le en passant, s'accorde bien avec la doctrine de l'Islam, selon laquelle Dieu seul sait ce qui se passera dans l'avenir. Chercher à prédire les faits futurs, ajoute notre philosophe, c'est se mettre en opposition avec l'intérêt social. Car les faits inconnus sont d'une utilité considérable pour le progrès humain. Ils produisent en nous la crainte et l'espoir qui sont deux facteurs puissants d'agir. Sans eux, on ne respecte ni loi ni foi, et le trouble envahit toute la société. L'ordre social s'oppose donc aux tentatives astrologiques, qui sont d'ailleurs dénuées de valeur⁶.

Réfuter les données astrologiques ne veut pourtant pas dire que l'on nie la causalité. Au contraire, chaque phénomène suppose une cause et suit un ordre fixe. La matière, en se transformant, est déterminée par les formes qu'elle reçoit de l'Intelligence agente. Soumis aux mouvements sphériques, les faits se produisent avec une régularité parfaite. Les astrologues échouent dans leurs expériences, non parce que les mouvements des sphères sont irréguliers, mais parce qu'ils sont trop compliqués pour qu'on en puisse tirer des conséquences vraies. D'autre part, les corps terrestres ne sont pas disposés de la même façon à recevoir les influences célestes⁷.

1. *Ibid.*, p. 112.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, pp. 112-113.

4. *Ibid.*, p. 111.

5. *Ibid.*, p. 114. Ibn Sinâ a repris cette critique plus tard et n'y a ajouté presque rien de nouveau (*Réfutations des astrologues, traduit. et comment.*, par Mehren dans le *Muséon*, 1884, p. 385 et suiv.).

6. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 106.

7. *Ibid.*, p. 107, 108.

Ainsi al Fârâbî croit fermement au déterminisme. Certains phénomènes, remarque-t-il, semblent indéterminés, mais, à la vérité, ils ne le sont pas ; ce sont simplement des phénomènes dont nous ne connaissons pas la cause. En effet, les causes sont tantôt immédiates et, partant, faciles à découvrir, tantôt médiates et alors elles nous échappent¹. C'est par ces causes médiates que s'expliquent les prétendues coïncidences et les cas dits fortuits². Le hasard est alors réel et sans réalité. Il est réel, parce que nous rencontrons des faits sans cause, au moins en apparence. Il est sans réalité, parce que des faits qui sont dépourvus de cause aujourd'hui en auront demain. Voilà un déterminisme dans lequel l'antécédent est fixé par le conséquent, mais le contraire est faux. Un phénomène est déterminé le jour où nous connaissons toutes ses causes prochaines et éloignées. Pour un grand nombre de faits, nous ne pouvons dire que telle cause produit tel effet ; car la série des causes ne dépend pas uniquement de nous.

Ce déterminisme, qui porte une marque aristotélécienne, repose sur deux bases : l'une astronomique et l'autre métaphysique. Il faut d'abord que la matière soit préparée par les mouvements divers des sphères célestes à recevoir la forme. Cette préparation joue un rôle décisif dans la physique alfarabienne ; c'est par elle que la matière s'apprête à recevoir telle forme plutôt que telle autre, et que l'on explique la variété des phénomènes qui ont une cause efficiente unique. Une fois préparée, la matière subit l'action de l'Intelligence agente qui lui confère sa forme propre. Sans le concours de cette Intelligence, aucun changement dans la nature ne peut avoir lieu³. Préparation et réception sont donc les éléments de toute transformation physique.

Ces deux opérations, qui fondent le déterminisme alfarabien, sont la source même de sa faiblesse. L'opération préparatoire le réduit à une sorte de fatalisme astronomique. Car, suivant un ordre fixe, ces préparateurs que sont les mouvements sphériques produisent des effets inévitables, devant lesquels l'homme reste impuissant. Il va sans dire qu'un pareil déterminisme n'a aucune portée scientifique. D'autre part, placer l'intelligence agente à la tête de tous les changements physiques, c'est, ainsi que l'a déjà remarqué Saint Thomas, supprimer les causes apparentes⁴. Car, à côté d'une Intelligence agente donatrice des formes, on ne laisse aucune place à d'autres causes efficientes.

1. *Ibid.*, p. 110.

2. *Ibid.*, p. 106.

3. Al Fârâbî, *Ta'liqât*, p. 25. = *Kitâb al siyâsât*, p. 34.

4. Voir ici, p. 178.

En dépit de ces remarques, selon al Fârâbî, astronomie et physique reposent en dernière analyse sur la théorie des dix Intelligences. Du point de vue astronomique, tout mouvement sphérique résulte d'une force cachée, d'une âme, ou, disons le mot, d'une Intelligence. C'est un dynamisme aussi spiritualiste que celui des Stoïciens, et plus radical que celui de Leibniz, puisqu'il ne contient aucune notion mécanique. Dans ce dynamisme, les forces cachées ne sont pas égales ; elles s'ordonnent et s'harmonisent pourtant par le désir et l'amour. Bon musicien, al Fârâbî introduit l'harmonie partout. Sa physique n'est pas moins harmonieuse que son astronomie. Grâce à l'Intelligence agente et aux mouvements célestes, les phénomènes naturels se succèdent dans un ordre fixe et infaillible. Ils sont soumis à des lois stables, et font partie de l'harmonie générale de l'univers.

8. LES SOURCES DE LA THÉORIE DES DIX INTELLIGENCES

La recherche des sources est toujours malaisée, surtout lorsqu'il s'agit d'une doctrine sur laquelle, l'auteur, volontiers solitaire, n'a pas laissé beaucoup de renseignements permettant de connaître la genèse de sa pensée. En effet, al Fârâbî ne fut ni un Platon, exposant dans ses dialogues les résultats des travaux de l'Académie¹, ni un Plotin, délibérant dans son cours avec ses disciples². Il n'a eu ni Académie, ni Lycée, et n'a pas enseigné publiquement. C'est dans la solitude qu'il a formé sa doctrine, en étudiant les ouvrages classiques. On venait lui poser telle ou telle question ; il y répondait après une longue méditation et une recherche personnelle³. Ce n'est pas à dire cependant qu'il fût étranger à son époque. Bien au contraire, il a subi diverses influences incontestables. Mais l'isolement sa vie ne nous aide pas à les déterminer.

Qu'al Fârâbî soit l'auteur de la théorie des dix Intelligences, il n'y a nul doute là-dessus. Al Kindî avait bien parlé d'*al nafs al kolliyya*, l'âme du monde, mais il n'en avait pas tiré de conséquence semblable aux idées alfarabiennes⁴. D'autres doctrines émanatistes étaient répandues dans le monde musulman aux temps d'al Fârâbî. Il importe de les exposer sommairement et de montrer si elles ont réellement contribué à la formation de la théorie des dix Intelligences. Nous si-

1. Rivaud, *Notices sur la trad. du Timée* (col. de Budé), p. 23.

2. Bréhier, *Revue des cours et conférences* (1922), p. 401.

3. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 104-105.

4. De Boer, *The History of philosophy in Islam*, p. 101.

gnalons d'abord cependant un fait que l'on rapporte comme explicatif de l'origine de cette théorie.

Le précepteur d'al Fârâbî

Al Fârâbî eut un certain précepteur dont nous ne savons rien, si ce n'est qu'il était chrétien. De Boer pense que ce précepteur aurait eu quelque influence sur la doctrine des dix Intelligences, où notamment l'idée de la Trinité jouerait un rôle¹. En effet, nous avons vu qu'al Fârâbî fait découler de chaque Intelligence une triade comprenant une Intelligence, une sphère et une âme. Mais cette explication, semble-t-il, porte en elle sa réfutation. Car le monothéisme d'al Fârâbî, que nous avons souligné à maintes reprises s'oppose à toute idée polythéiste. Ni la trinité chrétienne, ni la trinité alexandrine ne ressemblent en rien à la théorie des dix Intelligences. De plus, la trinité qui se trouve dans la procession des êtres selon la doctrine alfarabienne est en réalité une dualité. La sphère et son âme ne font qu'un ; ce sont la matière et la forme. Or matière et forme, pour tout aristotélicien, sont une seule et même chose.

Mazdéisme et Manichéisme

Al Fârâbî vivait dans une atmosphère pleine de théories émanatistes et d'idées astrologiques. Le mazdéisme et le manichéisme, qui sont du moins parmi les premières, sinon les premières, doctrines théologiques basées sur l'émanation avaient envahi le monde musulman de très bonne heure². Dès la dernière moitié du VIII^e siècle, ils furent répandus parmi les penseurs musulmans³. Les premiers Mo'tazilites ont usé de leur force et de leur talent pour les réfuter⁴. A la fin du IX^e siècle, à une époque proche de celle d'al Fârâbî, cette polémique fut encore soutenue par al Kindî, qui écrivit une réfutation du dualisme mazdéiste et manichéen⁵.

1. *Ibid.*, p. 116.

2. Jusqu'aux premières années de ce siècle, l'histoire du manichéisme et de ses origines était très obscure. Certains fragments trouvés dans le Turkestan chinois, où ce dogme était jadis bien puissant, sont venus ensuite apporter quelque lumière. Cependant de grandes lacunes persistaient et les historiens souhaitaient qu'une heureuse découverte viendrait un jour les combler. Ce souhait a été réalisé en 1930 : on a découvert au Fayyôûm sept volumes manichéens en langue copte et remontant à Mani ou à ses disciples immédiats. Ces documents, qui demandent encore du temps pour être étudiés à fond, contribueront, on l'espère, à nous fournir plus de détail sur cette doctrine (C. Schmidt, *Neue Originalquellen des Manichäismus aus Ägypten*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933 ; Lebreton, *Mani et son œuvre. — D'après les papyrus récemment découverts*, dans *Etudes*, t. 17, 20 oct. 1933, n° 20, pp. 129-142.)

3. *Fihrist*, pp. 324 et suiv.

4. Amîn, *Fajr al Islâm*, p. 127.

5. *Qift*, p. 373.

Selon ces deux doctrines, le monde est sorti de deux principes : la Lumière et les Ténèbres. Dans la clarté supérieure règne le Père de la Grandeur, dont ont découlé les cinq saints composant la terre lumineuse. A leur opposé se trouvent les abîmes infernaux et leurs cinq démons principaux dérivant du Roi des Ténèbres. Ces différentes puissances animées ont engendré les êtres dont se compose l'univers entier¹. A ces récits mythologiques se rattachent d'autres considérations astrologiques². Nous n'avons pas ici à traiter le conflit perpétuel entre le monde de la Lumière et le monde des Ténèbres, ni à préciser les différences qui séparent le mazdéisme du manichéisme. Il nous suffit de montrer qu'ils présentent tous les deux une doctrine théologique à la fois astrale et émanatiste.

Le Sabéisme

C'est surtout dans le dogme sabéen qu'il faut voir cette théologie astrale sous sa forme complète. Le sabéisme renferme, il est vrai, un ensemble de notions assez confuses sur lesquelles nous sommes peu renseignés. Mais la première et la principale de ces notions, c'est la divinisation des astres³. Ces astres sont des êtres intelligibles dérivant les uns des autres⁴. Suivant Maïmonide, il faudrait distinguer chez les Sabéens deux croyances, l'une populaire et l'autre philosophique. D'après la première, le soleil est le Dieu suprême qui étend sa domination sur l'univers tout entier. Les autres astres ne sont que les agents de sa volonté. Les philosophes sabéens distinguent dans l'astre deux choses : l'âme et le corps. Ce n'est pas le corps qui est Dieu, mais l'esprit qui l'anime, c'est-à-dire l'âme du monde⁵. Autour de cette âme du monde se trouve un certain nombre d'esprits qui dirigent l'univers. Ces esprits sont les administrateurs des sept planètes. Leur action consiste à mouvoir les sphères et à en faire découler les autres êtres⁶. Dieu est alors un et multiple ; il est un par son essence, et multiple par ces êtres intelligibles qui en font partie⁷.

Ce sabéisme a laissé incontestablement des traces dans le monde musulman. La plupart des idées idolâtriques et astrologiques qui ont ravagé l'islamisme viennent, pour nous, de cette source. Les Sa-

1. F.-C. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, p. 49 ; Bouchetti (H. B.), manichéisme dans *Dict. des sciences philos.*, p. 1033 et suiv.

2. *Fihrist*, p. 329.

3. *Ibid.*, p. 318.

4. Dimachqî, *Cosmographie*, édit. de Mehren, pp. 39-40. Dans ce livre, on trouve une bonne description des temples sabéens.

5. Maïmonide, *Guide*, part. III, ch. xxix, p. 217 et suiv., ch. xxx.

6. Chaharastâni, *Milal*, II, p. 204.

7. Dimachqî, *Cosmographie*, p. 44.

béens de Harrân ont contribué au développement de la vie philosophique et scientifique de l'Islam¹, où ils représentent un courant assez distinct. Parmi eux, on peut citer l'illustre Thâbit Ibn Qorra qui est un des grands initiateurs de la culture arabe. Ce savant traducteur, fortement attaché à son dogme, a dû le propager dans son entourage ; il lui a consacré d'ailleurs certains écrits². Sa célèbre et nombreuse famille suivit son exemple³.

Les Ismâ'iliens et les Qarmâtes

Des idées analogues se trouvent aussi dans des sectes chiïtes de l'Islam⁴. Les Ismâ'iliens et les Qarmâtes disent que Dieu n'a pas créé directement le monde ; il a manifesté seulement par sa volonté (*Amr*) la Raison universelle. Cette Raison a créé l'âme universelle dont l'attribut essentiel est la vie, comme celui de la Raison est la science. L'âme, à son tour, a produit la matière qui forme la terre et les astres, et qui, étant passive, reçoit les formes de la Raison universelle⁵. En dehors de ces trois principes, il y a deux autres êtres nécessaires, à savoir : le temps et l'espace. Les actions de ces cinq êtres produisent le mouvement des sphères et des éléments⁶.

Que ces conceptions ismâ'iliennes et qarmates soient apparentées aux théories mazdéistes, manichéennes ou sabéennes, ce n'est pas à nous de l'affirmer ou de le réfuter⁷. Nous voulons seulement donner un aperçu général des idées émanatistes qui avaient cours dans le milieu d'al Fârâbî, soit parmi des musulmans, soit dans des groupes étrangers qui faisaient partie de la société d'alors.

Ces différentes conceptions ont-elles exercé une influence sur

1. Ne pas confondre les Sabéens de Harrân avec les Sabians ou Mandéens de Saint Jean-Baptiste (*Dict. des sciences philos.*, art. *Sabéens*, p. 1515; *Encyc. de l'Islam*, art. *Sâbi'a*).

2. *Qiftî*, p. 120.

3. *Ibid.*, p. 109 et suiv., *Ibn Abî Oç.*, I, 239 et suiv.

4. Les idées émanatistes n'ont pas manqué de jouer un rôle chez les mystiques musulmans. Déjà Tostarî (†896) parlait de la « clarté mohammadienne » (*Noûr Maḥammad*) qui dérive directement de Dieu et dont tous les êtres sont sortis (Massignon, *Recueil*, p. 39). Des théologiens orthodoxes ont aussi embrassé cette idée (Chahrastânî, *Milal*, II, p. 227).

5. *Ibid.*, I, p. 148.

6. *Encyc. de l'Islam*, art. *Bâliniya*, I, p. 687 ; art. *Ismâ'iliya*, II, pp. 587 et suiv.

7. Les Sunnites ont déjà soutenu que les Qarmâtes avaient subi une influence mazdéiste ou manichéenne. On dit encore, ce que M. Massignon appelle « le roman sabéen », qu'ils sont d'origine sabéenne. Mais le grand savant arabisant voit que les documents ne permettent guère de relier effectivement les Qarmâtes aux pseudo-sabéens de Harrân ou de Wâsît. (*Encyc. de l'Islam*, art. *Qarmâtes*, II, pp. 813 et suiv.). Nous constatons une analogie entre la théorie qarmate de l'émanation et celle de la *Théologie apocryphe* qui ne laisse pas de doute sur leur parenté.

la formation de la doctrine des dix Intelligences ? Cela nous paraît peu vraisemblable pour bien des raisons. Tout d'abord, l'idée directrice qui se trouve à la base du mazdéisme, du manichéisme et du sabéisme est complètement opposée à la doctrine alfarabienne. Dans ces divers dogmes, il s'agit d'un polythéisme qu'al Fârâbî repousse énergiquement. En formant sa théorie des dix Intelligences, notre philosophe ne poursuit pas un but polythéiste dissimulé. Bien au contraire, il est fortement attaché au monothéisme musulman, qu'il cherche à concilier avec d'autres idées philosophiques. Quant à la doctrine qarmate et ismâ'ilienne, elle ne présente rien de commun avec la théorie d'al Fârâbî, si l'on en élimine la notion d'émanation. Dans cette doctrine, on voit clairement la trinité alexandrine réapparaître sous une autre forme. A la place de l'Intelligence, de l'âme et de la nature de Plotin, elle met la raison, l'âme et la matière¹. Or une telle trinité est assez loin des dix principes intelligibles qu'al Fârâbî place entre Dieu et le monde. Dira-t-on qu'al Fârâbî doit du moins aux Ismâ'iliens, l'idée d'émanation ? C'est possible ; cependant nous aurons à indiquer tout à l'heure une autre source où il paraît l'avoir puisée directement².

En outre, les idées manichéennes, sabéennes ou qarmates ne représentent pas un système complet, ni une autorité philosophique capable de satisfaire al Fârâbî. Ce n'est pas de la Perse ni de Harrân qu'il regoit son enseignement, mais de la Grèce, source véritable de lumière. A son époque, il y avait deux courants distincts, qui ont agi sur la culture arabe : l'un oriental et l'autre occidental, l'un hindou-persan et l'autre grec. Il a subi assurément ces deux influences ; mais c'est surtout au second qu'il se rattache. Propagateur et commentateur de la philosophie grecque, il fut appelé « *al Mo'allim al Thâni* » (le Second Maître) et l'Aristote de l'Islam. Ce titre est dû, sans doute, à son effort pour faire triompher l'aristotélisme dans le monde musulman³.

1. Il est évident que le temps et l'espace ne font pas partie du processus de l'émanation qarmate, puisqu'ils s'ajoutent aux principes directeurs du monde. En outre, M. Massignon remarque que les éléments primitifs de cette doctrine sont l'intellect (Raison), l'âme et la matière. Le temps et l'espace leur sont ajoutés dans la suite pour répondre à un effort de conciliation syncrétiste ultérieure (*Encyc. de l'Islam*, art. « *Qarmates* », II, p. 818.)

2. Voir ici, pp. 103-105.

Dans la lignée des Ismâ'iliens, il faut classer, d'une part, le médecin Râzî qui professe la même théorie émanatiste, d'autre part Ikhwân al ʿAṣā, les Amis fidèles, qui exposent cette théorie d'une manière tout à fait analogue à celle de la *Théologie apocryphe* (Fr. Dieterici, *Die Lehre von der Wellseele bei den Arabern in X. Jahrhundert*, Leipzig, 1872, p. 15 et suiv.) ce qui prouve que leur direction était dans une large mesure différente de celle d'al Fârâbî;

3. M. Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad*, dans *Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. Wissensch., phil. — hist. Klasse*, 1930, xxiii, pp. 416-417.

L'influence aristotélicienne

Enfin et surtout des analogies très frappantes entre la doctrine des dix Intelligences et la théorie aristotélicienne des mouvements des sphères ne nous laissent pas d'hésitation sur la source où al Fârâbî a puisé sa doctrine. Les Intelligences alfarabiennes ont tout à fait la même nature et à peu près la même fonction que les Intelligences aristotéliciennes. Elles sont toutes des êtres intelligibles, des actes purs et des moteurs immobiles, qui agissent en pensant. Elles sont auprès de Dieu comme les ministres auprès d'un grand Seigneur, pour employer le langage d'Ibn Rochd¹. Elles meuvent les sphères sans se mouvoir elles-mêmes et ont une influence sur le monde sublunaire. Une différence de nombre entre les Intelligences d'Aristote et celles d'al Fârâbî ne change rien de leur nature commune. Ibn Sinâ a bien vu qu'au point de vue astronomique la doctrine alfarabienne est une interprétation de la pensée aristotélique². Ce n'est pas sans raison que les biographes arabes citent la théorie des dix Intelligences comme si elle était l'œuvre propre d'Aristote³. Ghazâlî la critique, avec l'idée qu'elle représente à la fois le péripatétisme arabe et le péripatétisme grec⁴.

Cependant il y a dans cette théorie un élément qui l'éloigne de l'aristotélisme. On sait qu'elle s'efforce de résoudre le problème de la création. Selon al Fârâbî, les Intelligences sont créées par Dieu, bien qu'elles soient éternelles. Par contre, aux yeux d'Aristote, ces Intelligences, étant aussi nécessaires que Dieu, n'ont pas besoin de créateur. Dieu est seulement une cause finale vers laquelle tend le mouvement du monde. Le Dieu, cause efficiente et force créatrice, est une notion étrangère au système aristotélicien.

L'élément néoplatonicien

Renan dit qu'« Aristote suffit toujours pour expliquer les doctrines les plus hasardées de la philosophie arabe⁵ ». C'est faux en un sens et vrai dans un autre : c'est faux, si l'on applique le terme d'aristotélisme au système que l'antiquité avait connu et que nous connaissons

1. Ibn Rochd emploie cette comparaison en différents endroits de son *Tahâfot al Tahâfot*, voir par exemple, pp. 49, 51, 61.

2. Voir ici pp. 92-93.

3. Voir, par exemple, Chahrastânî, *Nihâyat al iqdâm*, T. I, p. 6.

4. Ghazâlî, *Tahâfot*, pp. 28 et suiv.

5. Renan, *Averroès*, p. 146.

aujourd'hui ; c'est vrai, si l'on entend par Aristote celui que les philosophes arabes ont connu. Ce fut, nous l'avons remarqué maintes fois, un Aristote pénétré de platonisme, de néoplatonisme et à qui on attribuait le *Livre des Causes* et la *Théologie apocryphe*¹. Ces deux livres ont agi, croyons-nous, sur la partie caractéristique de la philosophie musulmane plus puissamment que certains écrits authentiques d'Aristote. C'est à eux qu'al Fârâbî doit l'idée de l'émanation, par laquelle il résout le problème de la création du monde. Sur cette base néoplatonicienne, il bâtit un édifice philosophique dont les matériaux sont, pour la plupart, aristotéliques. C'est une œuvre de synthèse et de conciliation. Le *Livre des Causes* et la *Théologie apocryphe* semblent d'ailleurs avoir été conçus dans ce dessein. C'est, sans doute, pour cette raison qu'ils ont obtenu la faveur des philosophes musulmans. « Jamais, dit très bien Duhem, Aristote n'eût conquis, auprès des penseurs arabes, juifs et chrétiens, la prodigieuse autorité dont il a joui, si tout l'effet de l'œuvre conciliatrice accomplie par les Néoplatoniciens ne lui avait été attribué par ceux qui avaient mis sous son nom la *Théologie* et le *Livre des Causes*². »

« Au sommet, est-il écrit dans celui-ci, réside la Cause première, absolument universelle, en laquelle il n'y a rien de causé, qui défie toute description³. Au-dessous d'elle, vont s'étagier trois causes qui sont supérieures à tout le reste : l'Être, d'abord, qui est au-dessus de l'éternité et avant elle, car être simplement, c'est quelque chose de plus universel qu'être éternellement, en sorte que l'Être est la cause de l'éternité ; l'Intelligence, ensuite, qui est jointe à l'éternité, car, indestructible et immuable, elle est coéternue à l'éternité ; enfin l'âme, qui se trouve au-dessous de l'Intelligence, mais au-dessus du temps, car c'est elle qui cause le mouvement et engendre le temps⁴. » Dans le même sens, la *Théologie apocryphe* dit qu'« entre l'Auteur véritable et la Nature sont plusieurs intermédiaires ; l'Intelligence active est le premier ; l'âme raisonnable, le second ; l'âme sensitive, le troisième⁵. » Dans ces citations, on descend successivement de l'Être premier par une série d'émanations jusqu'à la dernière limite du monde sensible. Pour passer de l'Un au multiple, les Alexandrins ont donc imaginé des essences intelligibles, des intermédiaires qui sont

1. Voir ici, pp. 27-28, 40.

2. Duhem, *Système du monde*, IV, p. 405.

3. *Liber de Causis*, édit. Bardenhewer, texte arabe, pp. 62-63, texte latin p. 165.

4. *Ibid.*

5. *Aristotelis Theologia*, Liber X, cap. XVI fol. 55 ; cité par Duhem, *Système*, IV, 368 ; cf. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, p. 137.

appelés hypostases. Al Fârâbî suit la même marche, en remplaçant les hypostases par des Intelligences, qui sont d'origine aristotélicienne. Inutile de remarquer que l'idée de la Trinité est complètement éloignée de sa pensée. Ses Intelligences sont dix, parce qu'ainsi l'exige son interprétation du système du monde adopté par Aristote.

L'âme du monde de Platon

En outre, parmi ces Intelligences, il y en a une qui paraît être taillée sur le modèle de l'âme du monde du *Timée*¹. Nous voulons parler de la première Intelligence, qui occupe une place spéciale au milieu des autres. Cette Intelligence et l'âme du monde de Platon se ressemblent beaucoup : elles sont, toutes deux, la première création de Dieu ou du Démon, sources de toutes les autres créatures, et principes du mouvement². C'est par l'intermédiaire de la première Intelligence qu'al Fârâbî résout le problème de la création, comme Platon l'avait résolu par le moyen de l'âme du monde. Sous ce rapport, notre philosophe est platonicien quoiqu'il s'efforce vainement de concilier son platonisme avec la doctrine aristotélique. Dans sa *Concordance*, il étudie longuement la question de la création du monde et essaie de démontrer que Platon et Aristote ont soutenue la même théorie³. En ce qui concerne le fondateur de l'Académie, il n'a pas de difficulté à le prouver, puisque le *Timée* et le *Politique*, ainsi qu'il le remarque, en parlent expressément⁴. Par contre, en ce qui concerne le Maître du Lycée, la situation est très embarrassante ; car, alors que les *Topiques* et le *De coelo* disent que le monde est éternel et sans commencement, la fameuse *Théologie* affirme que Dieu a créé la *hyle*, dont tout le monde est sorti⁵. Entre ces citations contradictoires, al Fârâbî n'hésite pas à adopter encore une fois la thèse de la *Théologie apocryphe*, en y ramenant plus ou moins habilement les autres textes⁶. Il attribue ainsi à Aristote une opinion qui s'oppose aux principes premiers de sa philosophie.

1. Un des écrits d'al Fârâbî est intitulé : « *Arâ' ahl al Madinat al fâdila* » (Les opinions des habitants de la Cité idéale). Par son titre, ce livre nous fait penser à la *République* de Platon, mais par son fond, il ressemble au *Timée*. Il est aussi aride, technique et encyclopédique que lui. Comme le *Timée*, il débute par le problème théologique qui le conduit aux questions astronomiques et physiques. Du ciel, il descend sur la terre pour s'occuper de l'homme et de la matière. Parlant de l'homme, il traite des questions psychologiques, physiologiques, morales et politiques. La doctrine des dix Intelligences y joue le même rôle que la théorie de l'âme du monde dans le *Timée*.

2. Platon, *Timée*, 33 a-36 b.

3. Al Fârâbî's *philos. Abh.*, pp. 22 et suiv.

4. *Ibid.*, 24.

5. *Ibid.*, 22-23.

6. *Ibid.*, 24-25.

En résumé, dans ses applications astronomiques et physiques, la théorie des dix Intelligences est purement aristotélicienne. Elle doit à Aristote le système du monde qu'elle forme, le mouvement des sphères qu'elle dirige et le rôle qu'elle joue dans les transformations du monde sublunaire. Par son fondement et son but, elle est à la fois néoplatonicienne et platonicienne : se basant sur l'émanation, elle relève de Plotin ; visant à prouver la création du monde, elle se réclame de Platon. C'est un esprit synchrétique qui l'a érigée et construite de toutes pièces. Ce syncrétisme est d'autant plus précieux qu'il s'accorde avec le dogme de l'Islam.

9. LE SORT DE LA THÉORIE DES DIX INTELLIGENCES

La théorie des dix Intelligences est une des questions qui ont fait époque au moyen âge. Elaborée par al Fârâbî et largement développée par Ibn Sînâ, elle fut répandue en Orient et en Occident. Cette théorie a pour but essentiel, avons-nous dit, de concilier l'islamisme et l'aristotélisme. De même qu'elle affirme avec le dogme musulman que Dieu est la Cause des causes et le seul créateur du monde, de même elle admet avec Aristote l'éternité de la matière. Mais, comme toute tentative médiatrice, elle fut obligée de faire des concessions à ces deux points de vue divergents. Par suite, elle ne sut contenter ni les théologiens ni les fidèles aristotéliciens, et provoqua des critiques de tous côtés. Les uns l'accusent d'avoir violé les dogmes de l'Islam, les autres lui reprochent d'avoir déformé l'enseignement aristotélique. Son sort dans la scolastique latine n'a pas été plus favorable que dans la scolastique arabe. C'est dans la scolastique juive qu'elle a eu quelques partisans. Pour bien apprécier l'œuvre d'al Fârâbî, il convient de jeter un coup d'œil sur cette longue histoire.

a) *La scolastique arabe*

Ibn Sînâ

La théorie des dix Intelligences, telle que nous l'avons exposée, fut adoptée dans toute sa portée par Ibn Sînâ. C'est grâce à lui qu'elle fut connue dans le monde oriental et le monde occidental¹. Il en a

1. Des traductions latines des écrits alfarabiens, il n'y en a aucune qui porte sur la théorie des dix Intelligences, abstraction faite du *De intellectu* qui y fait une allusion très brève. (Voir ici, p. 149-150). Ces traductions sont d'ailleurs très limitées ; elles sont au nombre de trois : *De scientiis*, *De intellectu et intellecto*, *Declaratio super libris Rheloricorum* (Munk,

fait l'analyse la plus détaillée et le commentaire le plus complet. Voilà pourquoi elle porte souvent son nom, et par là le disciple a empiété sur les droits de son maître. Nous avons déjà donné certains exemples par lesquels on a pu constater ce dont Ibn Sinâ est redevable à al Fârâbî sur ce terrain¹. Ce serait reprendre les études précédentes, ou tout au moins nous répéter, que de vouloir y ajouter d'autres pièces justificatives. Contentons-nous de dire que si la théorie des dix Intelligences doit à al Fârâbî sa formation, elle ne doit pas moins à Ibn Sinâ son développement et ses explications.

Ghazâli

Une fois expliquée, cette théorie a attiré l'attention des penseurs musulmans. Les Ismâ'iliens et les Qarmates ont cru qu'elle se rapprochait de leurs principes ; c'est pourquoi ils l'ont adoptée et citée dans divers écrits². Les théologiens orthodoxes, au contraire, ne pouvaient pas l'admettre. Ghazâli, en particulier, a soulevé contre elle un débat des plus acharnés ; il l'attaque dans ses principes et ses conséquences théologiques, métaphysiques et astronomiques. Il bat en brèche l'éternité de la matière, et montre que la création du monde, dont la théorie des dix Intelligences s'efforce de donner la preuve, est absolument métaphorique³. En effet, selon cette théorie, Dieu crée le monde en tant qu'il le pense et le connaît. L'acte de la création est uniquement l'effet de la science et de l'intelligence divines. C'est une opération, en quelque sorte, automatique, puisque la science de Dieu implique nécessairement les différentes créatures. Or, dans un pareil automatisme, remarque Ghazâli avec raison, on ne laisse pas de place à la volonté divine. Dieu n'a pas créé le monde, parce qu'il l'a voulu, mais parce qu'il l'a pensé. Les êtres ont dérivé de lui, comme la lumière

Mélanges, p. 343 ; Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traducteurs latins d'Aristote*, nouvelle édition par Charles Jourdain, Paris, 1843, p. 138).

C'est surtout par *Maqâ'id al Falâsifa* de Ghazâli, dont nous parlerons à la fin de ce chapitre, et les écrits d'Ibn Sinâ que la théorie des dix Intelligences fut connue en Occident. Parmi les écrits avicenniens, il faut signaler *Kitâb al Chifâ* (*Liber Sufficientiae*) et son abrégé *al Najâ* qui furent traduits en latin, pour la majeure partie, dès le commencement du XII^e siècle (Jourdain, *op. cit.*, III, 7-9 ; Renan, *Averr.*, p. 201).

1. Voir ici, p. 79.

2. Voir par exemple Nağîr-i-Khosraw, *Zâd al mosâfirîn* (Provision des voyageurs), édit. Kaviani, 1925.

3. Nous avons laissé de côté la question de l'éternité de la matière, parce qu'elle n'appartient pas en propre à la théorie des dix Intelligences. Les critiques que Ghazâli en fait portent surtout sur l'aristotélisme (Ghazâli, *Tahâfot*, pp. 6 et suiv.). C'est pourquoi Ibn Rochd a dirigé contre elles des attaques véhémentes. Presque les deux tiers de son *Tahâfot al Tahâfot* consistent à défendre Aristote sur ce terrain. (Ibn Rochd, *Tahâfot al Tahâfot*, pp. 2-74).

provient du soleil, ou comme l'ombre est projetée par la personne. Un tel acte, dit le grand théologien, ne devrait pas être appelé création ; car créer ou faire une chose, c'est la vouloir d'abord et ensuite l'exécuter¹.

Al Fârâbî et Ibn Sinâ ont déjà pressenti cette objection. C'est pourquoi ils ont dit que rien ne se produit dans le monde sans le consentement de Dieu². Qu'est-ce que ce consentement ? Suivant eux, il ne se distingue point de la pensée divine. Et alors le problème de la volonté de Dieu n'est pas résolu. Cette polémique préfigure, on le voit, la grande discussion que Descartes et Spinoza reprendront plus tard sur la volonté divine. Pour Ghazâlî, comme pour Descartes, Dieu a une volonté indépendante de son intelligence. Par contre, selon al Fârâbî, Ibn Sinâ et Spinoza, volonté et intelligence pour Dieu ne font qu'un.

Automatique ou volontaire, ajoute Ghazâlî, l'acte de la création d'après la doctrine alfarabienne aboutit à des conséquences contradictoires. Al Fârâbî soutient que de l'Un il ne peut provenir qu'une seule chose ; de Dieu, un et simple, émane seulement la première Intelligence. Par l'intermédiaire de cette Intelligence, la multiplicité s'est produite dans le monde, parce qu'elle a une nature multiple dont dérivent différents êtres ; mais comment admettre une multiplicité dans sa nature ? Est-elle multiple parce qu'elle a une existence à la fois nécessaire et possible ? Si cette nécessité et cette possibilité ne sont pas distinctes de son existence, il n'y a pas de multiplicité dans sa nature ; et si elles le sont, il doit y avoir une pareille multiplicité en Dieu, puisqu'au dire des philosophes, il existe et a une existence nécessaire ; son existence et la nécessité de cette existence doivent faire deux. Ou est-elle multiple parce qu'elle se connaît et connaît l'Être premier ? S'il en est ainsi, il faut que Dieu soit aussi multiple, puisque, suivant al Fârâbî et Ibn Sinâ, il se connaît et connaît le monde dans son ensemble³. On voit que Ghazâlî enferme ses adversaires entre les termes d'un dilemme qui ne sont pas moins embarrassants l'un que l'autre. Ou bien détruire la base de la doctrine des dix Intellects, ou bien admettre une multiplicité en Dieu. L'Auteur du *Tahâfol al Falâsifa* pousse encore plus loin cette polémique et arrache pierre par pierre l'édifice du monde intelligible qu'al Fârâbî avait

1. *Tahâfol al Falâsifa*, p. 24. Faute de traduction correcte, nous renvoyons uniquement au texte arabe.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 58 ; Ibn Sinâ, *Najâ*, p. 449.

3. Ghazâlî, *Tah. al Falâs.*, p. 29-50. Ibn Rochd admet avec Ghazâlî la justesse de cette objection et s'étonne que ses prédécesseurs ne l'aient pas vue (*Tah. al Tah.*, p. 65).

construit. Nous ne pouvons le suivre dans ce travail de destruction. Disons seulement encore un mot de ses critiques des mouvements célestes.

Au point de vue astronomique, l'enseignement de l'Islam est assez simple. Occupées des hommes et de leurs âmes, les religions ne prêtent pas attention aux cieux. Les théologiens musulmans, comme les docteurs de l'Eglise catholique, ont laissé aux physiciens le soin de discuter la question du mouvement céleste, afin de se consacrer au salut de l'homme. Cependant Ghazâlî critique la théorie alfarabo-aristotélécienne des mouvements sphériques d'une manière qui n'est pas des moins intéressantes. C'est un théologien exceptionnel qui attaque les philosophes avec leurs propres armes. D'après al Fârâbî et Ibn Sînâ, le ciel est un être vivant obéissant à Dieu. Il a un mouvement volontaire, et un tel mouvement suppose une âme. Cette hypothèse, dit Ghazâlî, bien qu'elle soit possible, n'est pas absolue. Car on peut imaginer que les cieux se meuvent spontanément et d'eux-mêmes dans un ordre régulier, ou obligatoirement, soit sous l'influence d'un autre corps, qui n'est ni intelligence ni âme, soit par Dieu, qui les dirige directement sans aucun intermédiaire¹. D'autre part, ayant accordé des âmes aux sphères célestes, al Fârâbî leur attribue également une certaine imagination, grâce à laquelle elles dirigent leur mouvement, connaissent le bien du monde inférieur et prévoient les phénomènes futurs. Voilà une thèse absurde, dit Ghazâlî, qui assigne aux corps célestes un pouvoir divin. Admettons que chaque ciel ait une âme ; mais cette âme, comme les nôtres, ne saurait jamais ce qui se passera dans l'avenir ; si elle est différente de nos âmes, ce sera une question à prouver².

Ibn Rochd

Cent ans environ après Ghazâlî, Ibn Rochd est venu prendre la défense des philosophes. Il composa son *Tahâfut al Tahâfut* pour montrer la fausseté des principes sur lesquels Ghazâlî avait fondé sa réfutation. A vrai dire, il ne défend pas tous les philosophes, mais plus particulièrement Aristote. Il le défend à la fois contre les attaques injustifiées des Motakallemîn dont Ghazâlî est le porte-parole, et contre les innovations alfarabo-avicennniennes qui ont défiguré sa pensée³. Dans sa défense, il est aussi catégorique contre les uns que

1. Ghazâlî, *Tah. al Falâs.*, p. 58.

2. *Ibid.*, pp. 62-63.

3. Les critiques de Ghazâlî et d'Ibn Rochd dans les deux *Tahâfut* sont souvent dirigées contre Ibn Sînâ seul ; mais, en réalité, nous avons constaté que ces critiques portent sur la théorie des dix Intelligences dont al Fârâbî est le véritable auteur.

contre les autres. Il s'associe seulement aux philosophes arabes toutes les fois qu'ils sont restés fidèles à l'enseignement du Maître grec. Il veut mettre au point l'aristotélisme que les théologiens ont mal compris, et que les premiers philosophes de l'Islam ont transformé en nouvelle doctrine. Ghazâlî attribue à Aristote beaucoup de thèses qui ne sont pas les siennes ; la faute en revient à ceux qui ont interprété le Stagirite d'après leurs propres idées. N'ayant connu la philosophie que dans les écrits d'al Fârâbî et d'Ibn Sînâ, Ghazâlî s'est imaginé que tout ce qu'ils ont dit est aristotélicien¹. En réalité, il n'en est rien, et il faut séparer ces novateurs de l'aristotélisme authentique.

L'admiration superstitieuse, selon le langage de Renan, qu'Ibn Rochd avait pour Aristote se manifeste non seulement dans l'exposition de ses doctrines, mais encore dans leur défense². Nul disciple ne serait aussi fidèle aux principes de son maître, ni aussi pénétré de son esprit. Bon dialecticien, Ibn Rochd défend Aristote par tous les moyens ; il cite même quelquefois des versets qoraniques en sa faveur³. Mais fortement attaché à sa doctrine, il lui arrive souvent de la répéter sans ajouter presque rien de nouveau. Dans l'admiration de son maître, il s'oublie et perd sa personnalité en lui. D'ailleurs, pour quelle raison dire des choses nouvelles, étant donné que l'homme divin (Aristote) a tout dit⁴ ? Ce n'est pas sans raison que l'on remarque peu d'originalité dans les écrits averroïstes. Si l'on compare les deux *Tahâfot*, sous ce rapport, on trouve que le premier dépasse le second et que Ghazâlî paraît sûrement plus original que son successeur, parce qu'il était plus libre vis-à-vis de tous les philosophes. Au contraire, c'était une préoccupation pour Ibn Rochd que de mettre l'enseignement aristotélicien en relief ; sa fidélité est devenue une servitude.

Etant la grande innovation de l'école arabe, la théorie des dix Intelligences forme le centre autour duquel gravite un grand nombre de questions qui séparent Ibn Rochd de ses prédécesseurs. A son point de départ et dans certaines de ses conséquences, cette théorie est éloignée de la pensée aristotélicienne. Elle tend à prouver la créa-

1. A maintes reprises, Ibn Rochd constate, dans son *Tahâfot al Tahâfot*, l'innovation d'al Fârâbî et d'Ibn Sînâ, d'une part, et l'ignorance de Ghazâlî dans le domaine de la philosophie aristotélicienne de l'autre (*Tah. al Tah.*, pp. 9, 17, 21, 46, 49, 52, 63, 66, 77, 118, 119, etc.).

2. Renan, *Averroès*, pp. 54 et suiv.

3. Ibn Rochd, *Tah. al Tah.*, pp. 17, 47, 51.

4. Ibn Rochd, *Préface de la Physique* ; cité par Renan, *Averroès*, pp. 54, 55.

tion du monde ; thèse qu'Aristote réfute expressément¹. Pour arriver à ce but, elle se sert de quelques notions qui sont, pour la plupart, discutables.

Ibn Rochd admet avec al Fârâbî le principe, — qui n'est pourtant pas d'origine aristotélique, — d'après lequel del'Un il ne peut provenir qu'une seule chose. C'est un principe, dit-il, que les premiers philosophes grecs avaient établi². Quant à la distinction de l'essence et de l'existence, selon lui, elle n'est pas fondée. L'existence n'est aucunement, comme le voulaient al Fârâbî et Ibn Sinâ, un accident de l'être ; car si elle l'est, elle doit être un des attributs premiers ou seconds. Or l'existence ne figure pas parmi les neuf attributs premiers de l'être qu'Aristote avait indiqués dans ses *Catégories*. En ce qui concerne les attributs seconds qui ont leur réalité dans l'esprit, l'existence peut en faire partie. Mais cette existence psychologique diffère de l'existence des objets particuliers³. Ibn Rochd se cache derrière la distinction aristotélicienne des substances premières et des substances secondes pour esquiver le problème au lieu de le résoudre⁴. La question de l'essence et de l'existence touche, comme on le sait, à la théorie des idées. Les idées ou les essences des choses ont-elles une réalité en dehors du monde extérieur, ou sont-elles inséparables des objets particuliers ? Peut-on concevoir l'essence d'une chose sans que cette chose existe réellement ? Sur cette question, le grand commentateur arabe est très indécis : tantôt il répète les critiques aristotéliciennes des idées platoniciennes, affirme que c'est l'individu seul qui existe et que l'idée n'a qu'une existence seconde dans l'esprit ; tantôt il admet avec ses prédécesseurs que les essences existent en Dieu ou dans l'Intelligence agente⁵.

Sur la distinction de l'essence et de l'existence, al Fârâbî avait greffé une autre distinction, celle du nécessaire et du possible⁶. Il emploie cette dernière distinction à prouver l'existence de Dieu et à construire le mécanisme de sa théorie de l'émanation. Selon Ibn Rochd, cette preuve de l'existence de Dieu qu'al Fârâbî et Ibn Sinâ empruntent aux théologiens est superflue, puisqu'on peut la remplacer par la preuve qu'Aristote avait donnée dans le dernier livre de la *Phy-*

1. Aristote, *De caelo*, 279 b, 12, 301 b, 31 ; Cf. Ross., *Arist. Met.*, CXLIX—CL.

2. Ibn Rochd, *Tah. al Tah.*, 47.

3. Ibn Rochd, *Mâ ba'd al 'abî'a*, p. 6.

4. S. van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden, 1924, p. vi.

5. Ibn Rochd, *Mâ ba'd al 'abî'a* pp. 11, 23, 27. = *Tah. al Tah.*, p. 56.

6. Voir ici, p. 78.

sique. La preuve aristotélicienne qui est assez laborieuse, avouons-le, ne semble pas satisfaire les deux premiers philosophes musulmans. Voulaient-ils, à l'encontre d'Aristote, fonder la théologie sur une autre base que la physique ? En vérité, c'est un des défauts de la théologie aristotélisque que d'être basée uniquement sur la physique et d'en être un simple complément. Après avoir réglé tout son système du monde, Aristote pense à Dieu pour lui conférer une place extrêmement réduite. Il en fait le dernier terme de sa série des moteurs ; mais c'est un moteur immobile, fonction purement métaphorique¹. Pour al Fârâbî et Ibn Sinâ, le monde tout entier appartient à la catégorie du possible et c'est par Dieu seul qu'il passe au domaine du réel. Voilà un rôle plus efficace attribué à l'Être premier. Nous savons que la distinction du nécessaire et du possible forme une partie importante de la métaphysique d'Ibn Sinâ, et qu'il s'en sert admirablement pour prouver l'existence de Dieu². C'est une double innovation qui démontre l'existence de Dieu par un autre moyen que celui d'Aristote et qui change la place de cette démonstration. De là une grande discussion entre Ibn Rochd et son prédécesseur sur l'objet de la métaphysique, discussion que la scolastique latine a connue³. La preuve de l'existence de Dieu fait-elle partie de la physique ou de la métaphysique ? Au nom de la tradition aristotélicienne, Ibn Rochd demande que cette preuve soit placée dans la physique⁴. Par conséquent, la théologie reste toujours pour lui, comme pour Aristote, un appendice de la physique. Cependant, il essaie, dans un autre endroit de sa *Métaphysique* de prouver l'existence de Dieu⁵ ; inconséquence évidente que M. van den Bergh a déjà remarquée⁶.

La distinction du nécessaire et du possible sert également de base à la théorie de la procession⁷. Cette théorie, au dire d'Ibn Rochd, est une invention d'al Fârâbî, et les anciens ne l'ont pas connue. Ils ont établi seulement une hiérarchie parmi les êtres intelligibles et par rapport au Premier Principe⁸. Dans cette affirmation, l'auteur du *Tahâfot al Tahâfot* ne se montre pas bon historien, à moins qu'il

1. Ross, *Arist. Metaph.*, pp. CLII-CLIII.

2. Voir ici, p. 79.

3. Gison, *Archives d'hist. doct. et lit. du moyen âge*, t. II, 1927, art. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot.*, pp. 93 et suiv.

4. Ibn Rochd, *Mâ ba'd al ġab'ā*, p. 3.

5. *Ibid.*, p. 72.

6. Van den Bergh, *op. cit.*, p. III.

7. Voir ici, pp. 82-83.

8. Ibn Rochd, *Tah. al Tah.*, p. 49.

n'entende, par les anciens, Aristote seul. C'est à supposer, d'autant plus qu'il dit ailleurs que Porphyre avait soutenu une thèse analogue¹.

Nouvelle ou ancienne, la théorie de l'émanation s'oppose au système aristotélicien : elle tend à établir, entre Dieu et le monde, une relation causale qu'Aristote n'admet pas. Le Dieu de la *Métaphysique* est un but final, vers lequel les sphères tendent dans leur mouvement² ; il agit sur le monde comme une statue agit sur celui qui l'admire. Dire qu'il est la source de tous les êtres, c'est le considérer comme une force créatrice et lui accorder une activité largement étrangère à l'aristotélisme. A vrai dire, le rôle de Dieu dans le système d'Aristote est assez contradictoire : il est le premier moteur ; partant, il devrait être une cause efficiente, mais c'est un moteur immobile et un but, c'est-à-dire une cause finale. En outre, la matière est aussi éternelle que Dieu ; elle n'a donc pas besoin de créateur ; mais elle est incapable de persister sans le concours de la Providence³. Ainsi le Dieu d'Aristote oscille entre l'activité et l'inactivité ; toutefois, il est plutôt inactif et séparé du monde. Ce sont les commentateurs, depuis Alexandre jusqu'à Saint Thomas, qui se sont efforcés de le rendre actif pour le concilier avec les idées religieuses⁴. Par sa théorie de l'émanation, al Fârâbî met en relief l'activité divine, et considère Dieu comme cause essentiellement efficiente. Ibn Rochd élargit aussi le rôle de Dieu dans un sens alfarabien, bien qu'il cherche à s'en éloigner. En se fondant sur une distinction aristotélicienne, il divise les causes efficientes en essentielles et accidentelles. Dieu, seul, est cause essentielle ; les autres causes sont secondaires ou accidentelles. Mais ces causes accidentelles se ramènent toutes à Dieu⁵. Cette explication ne se trouve nulle part chez Aristote. Cependant Ibn Rochd la donne comme traduisant la pensée aristotélicienne. Il semble bien qu'elle soit le produit d'une influence musulmane. Les causes accidentelles d'Ibn Rochd sont en quelque sorte des intermédiaires entre Dieu et le monde, comme les Intelligences d'al Fârâbî.

Par ses dix Intelligences, al Fârâbî construit un système du monde qui est, dans une large mesure, aristotélicien. Néanmoins, il contient quelques idées nouvelles que le Stagirite n'avait pas enseignées. En premier lieu, al Fârâbî dit que le ciel, comme tout corps,

1. *Ibid.*, p. 68.

2. Arist., *Métaph.*, 1074 a, 23.

3. *Ibid.*, 1075 a, 15, 1076 a, 4 = *De Gen. et Corr.*, 336 b, 31.

4. Ross, *Arist. Metaph.*, Introduction, p. CXLIX-CLI, CLIII.

5. Ibn Rochd, *Tah. al Tah.*, pp. 2-8.

est composé de forme et de matière¹. Suivant Ibn Rochd, on ne peut admettre cette thèse dans sa généralité, parce que tout composé est créé et périssable. Or, étant éternel et impérissable, le ciel doit être exempt de toute composition ; c'est un être simple qui ne se divise en aucune façon. Voilà pourquoi Themistius a dit que les cieux sont des formes sans matière. Pour moi, ajoute le dernier grand représentant de l'école arabe, ils sont des matières vivantes par leur nature. Leur matière n'est pas en puissance, comme celle des corps sublunaires ; c'est une matière actuelle par elle-même, et qui n'a pas besoin de forme pour l'actualiser². Ibn Rochd nie-t-il que chaque sphère possède une âme propre ? Certainement non ; mais le rôle d'une âme sphérique diffère de celui d'une âme des corps sublunaires. La première est seulement un principe du mouvement et ne fournit pas de vie à son corps ; la seconde est à la fois source de vie et de mouvement. Par suite, conclut Ibn Rochd, on peut dire qu'un corps céleste comprend une forme et une matière, non pas dans le sens qu'entendaient les débutants de la philosophie³ (al Fârâbî et Ibn Sînâ), mais dans le sens que nous avons indiqué². Matière et forme doivent être comprises différemment dans le monde céleste et dans le monde sublunaire.

En second lieu, ayant soutenu que chaque ciel a une âme qui est sa forme, al Fârâbî lui attribue aussi une sorte d'imagination par laquelle il accomplit son mouvement⁴. Cette imagination, dit Ibn Rochd, est inutile pour un corps incorruptible. On comprend que l'animal en ait besoin pour se défendre contre le danger qui pourrait l'atteindre. Quant aux corps célestes, n'étant soumis ni à la génération ni à la corruption, ils n'en ont aucun besoin. Alexandre d'Aphrodisias avait déjà déclaré que la vie des corps célestes n'implique nullement qu'ils soient imaginatifs⁵. En outre, l'âme sphérique, comme dira Saint Thomas dans la suite, n'est pas sensitive ; c'est une âme raisonnable⁶. Or sans la sensation, on ne peut concevoir d'imagination.

Enfin, selon la théorie alfarabienne, il y a dans chaque sphère une seule Intelligence qui est la source de tous ses mouvements. Par là, les ⁷Intelligences aristotéliennes sont réduites à dix. Au-dessus de ces ⁸dix Intelligences se trouve le premier moteur qui ne régit

1. Voir ici, p. 82.

2. Ibn Rochd, *Tah. al Tah.*, p. 71.

3. ⁹*Averrois Cordubensis in Libros Metaphysicos Aristotelis Commentarii*, super XII, librum Aristotelis, comm. 42-44 ; Duhem, *Système du monde*, t. IV, pp. 551 et suiv.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 60. = *Ta'liqât*, p. 14, 18.

5. Ibn Rochd, *Tah. al Tah.*, p. 118.

6. Duhem, *Système du monde*, t. V, p. 539.

pas de sphère spéciale. Ibn Rochd n'admet ni cette réduction, ni cette exclusion qui tend à laisser le premier moteur sans mouvoir une sphère propre. Car, d'une part, tout mouvement unique suppose un moteur unique ; par conséquent, il faut autant de moteurs différents qu'il y a de mouvements différents. D'autre part, dire que le premier moteur ne meut pas une sphère particulière, c'est admettre qu'il existe une Intelligence oiseuse ; or la nature ne crée rien en vain¹. Il faut donc revenir à la thèse aristotélicienne, d'après laquelle le premier moteur est le principe direct du mouvement du premier ciel.

Après ces critiques, on voit que, d'al Fârâbî à Ibn Rochd, la théorie des dix Intelligences a suivi une marche ascendante et descendante. Dans les mains d'Ibn Sînâ, elle atteint son point culminant et prend sa forme la plus nette. Ce disciple fidèle l'expose et la développe de manière excellente. Si Ibn Rochd est incontestablement le grand commentateur arabe d'Aristote, Ibn Sînâ est à juste titre le commentateur d'al Fârâbî. Par ses analyses, il fournit à la théorie alfarabienne une force qu'elle n'avait pas acquise chez son propre auteur. Mais c'est à cause de cette force même qu'elle fut vigoureusement attaquée par Ghazâlî et tomba en décadence. Le champion de l'Islam, ayant vu qu'elle ne s'accordait pas avec le dogme, a livré contre elle une bataille sur tous les points. Après lui, Ibn Rochd est venu lui donner le dernier coup en montrant les divergences entre elle et les doctrines aristotéliennes. Le Commentateur voulait purement et simplement retourner à Aristote et rejeter toute notion qui lui fût opposée. Par un effort remarquable, il contribua à la réalisation de ce retour radical ; c'est à cet effort qu'est dû assurément le prestige magique dont jouit Aristote dans la scolastique occidentale. Toutefois, Ibn Rochd ne pouvait échapper complètement aux influences de son temps ; voilà pourquoi, en retournant vers Aristote, il a gardé quelques traces de la philosophie musulmane. Nous avons déjà vu qu'il interprétait parfois la pensée aristotélicienne dans un sens plus ou moins alfarabien ou avicennien.

Ibn Rochd clôt l'école arabe et termine la série de grands philosophes musulmans. Après lui, on ne voit guère la théorie des Intelligences séparées exposée dans des écrits arabes. La scène spéculative s'est transportée chez les juifs et les latins ; la scolastique judéo-chrétienne va prendre la suite de la scolastique musulmane.

1. *Averrois Cord. Met. Arist. Comment.*, 42-44 ; Duhem, *Système*, IV, pp. 554-555 ; Renan, *Averrois*, p. 121.

b) *La scolastique juive*

Parmi les penseurs juifs du moyen âge, deux noms étaient souvent cités par les docteurs et les philosophes chrétiens, à savoir : Avicerbon ou Ibn Gabirol, et Maïmonide¹. Peu de temps après la mort d'Ibn Sinâ, le premier écrivit son livre intitulé *Fons vitae*, *Source de vie*, qui agit fortement sur la scolastique occidentale². Il y expose une théorie sur les « substances intermédiaires », qui diffère, selon nous, de la doctrine des dix Intelligences. Pour lui, entre la substance universelle qui soutient les neuf catégories, et le Créateur, il faut admettre des substances intelligibles intermédiaires. Ces substances intelligibles sont rangées dans un ordre qui va de la moins parfaite et de la moins simple à la plus parfaite et à la plus simple ; elles se rangent ainsi : la nature, l'âme et l'Intelligence³. Cette triade des êtres intelligibles ne correspond pas évidemment à la théorie alfarabienne. Elle porte plutôt la marque de la trinité alexandrine, qui avait répondu auparavant à des tendances chrétiennes⁴. Voilà pourquoi plusieurs scolastiques se demandèrent si Avicerbon n'était pas chrétien⁵. Certes, al Fârâbî et Ibn Sinâ ont exercé une influence sur lui, surtout sur sa théorie de la matière ; mais sa doctrine des substances intermédiaires n'offre pas d'analogie avec la théorie des dix Intelligences.

Alors que la théorie des dix Intelligences n'a pas laissé de trace dans le *Fons vitae*, elle se trouve largement étudiée dans le *Guide des Égarés* de Maïmonide⁶. Le philosophe juif l'y expose presque textuel-

1. Ibn Gabirol ou Avicerbon est un philosophe juif qui vivait en Espagne au commencement du XI^e siècle (1020-1058 ou 1070). La scolastique latine le considérait tantôt comme un musulman, tantôt comme un chrétien. C'est à S. Munk que revient l'honneur d'avoir identifié sa personnalité, tout dernièrement, au XIX^e siècle (Franck, *Dict. des Sciences philos.*, art. *Avicerbon*, p. 128 ; cf. Munk, *Mélanges*, pp. 281 et suiv.). Isaac Husik a consacré récemment un long chapitre à sa doctrine dans son livre : *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, New-York, 1916, p. 59 et suiv. Cet exposé est très systématique, mais l'historien américain néglige complètement le point de vue arabe, qui joue incontestablement un rôle dans la formation de la doctrine d'Avicerbon. Les Motakallemin et les philosophes de l'Islam ont agi, croyons-nous, sur la théorie de la volonté et de la matière du philosophe juif ; Saint Thomas avait déjà remarqué cette parenté (Gilson, *Archives*, I, 1926, pp. 27 et suiv.). La théorie des substances intermédiaires d'Avicerbon, si elle est éloignée de la théorie alfarabienne, peut se rapprocher d'autres conceptions émanatistes du monde musulman, comme celle des Ismâ'ilîens ou d'Ikhwân al ʿAṣfâ (voir ici, p. 101, 102 n° 2). On trouve aussi dans le très récent et riche ouvrage de Guttman, un bon exposé de la doctrine d'Ibn Gabirol (J. Guttman, *Die Philosophie des Judentums*, München, 1933, pp. 102-119).

2. Husik, *A Hist.*, p. 61 ; Munk, *Mélanges*, p. 291.

3. Avicerbon, *Fons*, tract. II, cap. 24, p. 69 ; cf. Munk, *Mélanges*, pp. 127 et suiv., 256.

4. *Ibid.*, pp. 235 et suiv. ; Husik, *A History*, p. 64 ; Duhem, *Système*, V, p. 4.

5. Jourdain, *Recherches*, p. 299, n° 2.

6. Nous avons à peine besoin de présenter au lecteur le plus grand philosophe juif du moyen âge (1135-1204). Par son *Guide*, Maïmonide est universellement connu dans la sco-

lement, comme l'ont fait al Fârâbî et Ibn Sînâ. Ne pouvant donner des extraits complets de cet exposé, nous nous contentons de le résumer en quelques mots. D'après lui, il y a des Intelligences séparées en nombre égal à celui des sphères. Chacune des sphères éprouve un désir et un amour pour son Intelligence, qui lui imprime son mouvement propre¹. Ces Intelligences sont les anges qui approchent de Dieu, et par l'intermédiaire desquels les sphères sont mises en mouvement². Dieu les a produites par un épanchement ou une émanation³ (*fayd*). C'est la première Intelligence, seule, qui a été dérivée de lui. Cette Intelligence a produit, à son tour, une seconde Intelligence, la première sphère, et ainsi de suite. Si les philosophes modernes ont dit que les Intelligences sont au nombre de dix, c'est qu'ils ont compté neuf sphères. Quant à la dixième Intelligence, c'est l'Intelligence agente, qui dirige le monde sublunaire⁴.

Renan a dit : « Ce fut d'une manière indirecte, par l'impulsion nouvelle qu'il donna aux études juives, que Maïmonide fonda chez ses coreligionnaires l'autorité d'Ibn Rochd. Maïmonide et Ibn Rochd puisèrent à la même source, et, en acceptant chacun de leur côté la tradition du péripatétisme arabe, ils arrivèrent à une philosophie presque identique... Pour qu'une telle doctrine pût s'appeler averroïsme, il n'y manquait que le nom d'Averroès⁵. » Rien n'est plus faux. L'illustre historien semble croire d'abord qu'Ibn Rochd avait accepté dans son ensemble la doctrine de ses prédécesseurs arabes⁶. Il n'en est pas ainsi, et les critiques averroïstes que nous avons exposées précédemment suffisent à montrer la fausseté d'une telle opinion. Il soutient en outre que le maïmonidisme et l'averroïsme sont une seule et même doctrine. Sans doute, Maïmonide a subi l'influence d'Ibn Rochd, mais c'est surtout al Fârâbî et Ibn Sînâ qui ont exercé leur action sur lui⁷. Il dit

lastique et dans les temps modernes. Sans rien dire de sa place dans la scolastique occidentale, ce qui serait superflu, remarquons que son grand ouvrage a été lu par Spinoza et connu de Leibniz, qui en a fait les éloges (L.-G. Levy, *Maïmonide*, Paris, 1911, p. 251). Parmi les nombreux travaux qui portent sur la vie et la doctrine du grand rabbin, nous signalons le travail de L.-G. Levy, intitulé *Maïmonide*. Etude bien détaillée qui omet cependant les relations entre Maïmonide et les philosophes arabes.

1. Maïmonide, *Guide*, part. II, ch. iv, pp. 51 et suiv.

2. *Ibid.*, ch. vi, p. 66 et suiv.

3. *Ibid.*, ch. xi, p. 92, ch. xii, p. 98.

4. *Ibid.*, ch. ix, p. 80 Maïmonide entend par philosophes modernes al Fârâbî et Ibn Sînâ.

5. Renan, *Averroès*, p. 178.

6. *Ibid.*, pp. 117 et suiv.

7. Nous avons déjà signalé un point que Maïmonide emprunte vraisemblablement à Ibn Rochd, à savoir, la critique de l'atomisme arabe (voir ici p. 53 n° 3).

lui-même : « J'ai reçu dans ces derniers temps tout ce qu'Ibn Rochd a composé sur les ouvrages d'Aristote, excepté le livre du *Sens et du sensible*, et j'ai vu qu'il a rencontré le vrai avec une grande justesse, mais, jusqu'à présent, je n'ai pas trouvé de loisir pour étudier ses écrits¹. » Maïmonide est alfarabiste et avicenniste par son néoplatonisme marqué et sa méthode syncrétique. Il cherche à concilier la religion et la philosophie, non pas en les séparant l'une de l'autre, comme le voulait Ibn Rochd, mais en en faisant une synthèse à la manière d'al Fârâbî. Il admet avec celui-ci la distinction de l'essence et de l'existence, la division du nécessaire et du possible qu'Ibn Rochd réfute². Il adopte surtout, dans toute son extension, la théorie alfarabienne des Intelligences séparées. Le grand rabbin ne pouvait nier avec Aristote la création du monde ; thèse qui s'oppose radicalement au dogme ju daïque³. Il est enfin alfarabiste par sa théorie de l'intellect ; comme al Fârâbî, il attribue à l'âme une substance distincte et une individualité immortelle, que l'on ne trouve pas chez Ibn Rochd.

c) *La scolastique latine*

Le *Guide* de Maïmonide fut une des bonnes et premières sources où la scolastique latine a connu la théorie des dix Intelligences⁴. Touchant à la théologie et à l'astronomie, cette théorie a dû occuper en même temps les théologiens et les philosophes chrétiens. Le christianisme ne pouvait tolérer une telle doctrine : la manière dont elle fait découler les Intelligences de Dieu est tout à fait hérétique. Pour l'Eglise catholique, toutes les choses terrestres ou célestes sont créées directement par Dieu sans aucun intermédiaire. De plus, le nombre des Intelligences alfarabiennes ne s'accorde point, nous l'avons remarqué plusieurs fois, avec la trinité chrétienne. C'est pourquoi Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès ont livré contre elles une grande bataille.

L'univers alfarabo-avicennien, avec sa hiérarchie d'âmes et d'intelligences, paraît à Guillaume inacceptable pour un chrétien et absurde pour la raison. Un chrétien ne saurait admettre, ni dans l'ordre

1. Munk, *Notice sur Joseph ben Juda, disciple de Maïmonide, Journal asiatique*, juillet 1842, p. 31.

2. Maïmonide, *Guide*, part. I, ch. LVII, p. 230, part. II, introd., pp. 18 et suiv.

3. *Ibid.*, part. II, ch. XIII, p. 104.

4. On ne sait exactement ni la date ni l'auteur de la première traduction latine du *Guide*. Toutefois on sait qu'elle était antérieure au milieu du XIII^e siècle, puisque St. Thomas et Albert le Grand citent fréquemment « *Rabbi Moyses* ». (Gilson, *Archives*, I, p. 13, en bas); Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès s'y réfèrent également (L.-G. Levy, *Maïmonide*, p. 263).

de la causalité efficiente, ni dans l'ordre de la finalité, cette multitude d'êtres interposés entre Dieu et lui. Rien ne crée hors de Dieu ; rien n'est notre fin hors de lui. Du point de vue de la raison, l'univers d'al-Fârâbî et d'Ibn Sînâ s'offre à l'évêque de Paris comme un défi au bon sens ; car ni les âmes ni les Intelligences dont il se compose n'y jouent un rôle conforme à leur nature. Comment admettre qu'une âme soit une source de mouvement et soumise à une Intelligence, ou qu'une Intelligence, acte pur, aime et possède un désir¹ ?

Alexandre de Hales fait de la théorie des dix Intelligences une critique qui équivaut, dans le monde occidental, à la critique de Ghazâlî dans le monde oriental et qui semble d'ailleurs y être puisée. Cette théorie, dit-il, n'est pas conforme à la raison. Car, dire que Dieu a créé une seule chose, alors que chaque Intelligence en a créé deux ou trois, ce serait supposer que Dieu a un pouvoir plus grand par l'intermédiaire de la créature que par lui-même, puisque par le moyen de la première Intelligence il produit des êtres multiples, tandis que par lui-même il produit une seule créature². En outre, si le pouvoir de produire des choses multiples est dû à la connaissance de la multitude, ce pouvoir conviendrait mieux à l'Intelligence divine qu'à l'Intelligence angélique, puisque la science de celle-là est beaucoup plus étendue que la science de celle-ci³.

Au point de vue astronomique, la théorie des dix Intelligences ne pouvait non plus obtenir le consentement des grands scolastiques. Elle avait contre elle l'autorité d'Aristote, soutenue par l'interprétation d'Ibn Rochd. C'est ainsi que Roger Bacon, auquel on ne peut contester le patronage d'Ibn Sînâ, dont il se réclamait ouvertement, l'a ramenée au point de vue aristotélique⁴. Après avoir exposé les différentes opinions sur les mouvements sphériques, l'excellent compilateur Albert le Grand professa la doctrine d'Ibn Rochd, mais en la défigurant, et affirma que les cieux ont des âmes sans Intelligences⁵. Saint Thomas a tellement hésité sur cette question que l'on ne peut dire au juste quelle était son opinion. Il avait en face de lui beaucoup de difficultés : les Pères de l'Eglise soutenaient que les cieux ne sont pas animés⁶ ; la théorie alfarabo-avicennienne n'était

1. Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, I^a, II^{ae}, cap. 2, pp. 808-809 ; cité par Gilson, *Archives* (1926), pp. 44-51.

2. Comparer cette critique à celle de Ghazâlî concernant la science divine et la connaissance des Intelligences séparées (voir ici, pp. 107-108).

3. Alexandri de Ales. *Summa theologica*, part. II, quaest. XI, membrum I ; cf. Duhem, *Système du monde*, V, pp. 323 et suiv.

4. *Ibid.*, V, p. 405.

5. *Ibid.*, V, p. 442.

6. *Ibid.*, V, p. 434.

conciliable ni avec l'aristotélisme ni avec le christianisme ; notamment elle était basée sur l'émanation, que le dogme chrétien rejetait d'emblée¹ ; et la théorie aristotélicienne était corrompue par l'interprétation de l'incrédule Ibn Rochd. Saint Thomas finit cependant par admettre que les cieux sont mis en mouvement par des moteurs dont le nom est avicennien et le nombre aristotélicien. Ce sont des anges aussi nombreux que les âmes sphériques d'Aristote².

En somme, parmi les questions que la scolastique arabe a léguées à la scolastique latine, la théorie des dix Intelligences est une des plus importantes. A cette théorie se rattachent d'autres problèmes, qui ont fait littéralement sensation dans le monde occidental, tels que la distinction de l'essence et de l'existence, l'éternité du monde, la matière des cieux. Nous ne nous sommes pas arrêté à ces problèmes dérivés : ils demandent des études particulières³. Nous avons voulu montrer simplement chez les docteurs et les philosophes chrétiens le mouvement d'idées provoqué par la théorie des dix Intelligences sous ses deux aspects principaux, théologique et astronomique. Ce mouvement est souvent accompagné du nom d'Ibn Sînâ et très rarement de celui d'al Fârâbî, qui en est pourtant l'auteur.

Un autre fait mérite d'être signalé ; les attributions sont souvent fausses, surtout aux premiers temps de l'introduction des sciences arabes dans la scolastique occidentale. C'est parce que, comme l'a fait remarquer Renan avec raison, on ne se faisait aucun scrupule de citer de seconde main⁴. Guillaume d'Auvergne, par exemple, critique la théorie des dix Intelligences comme si elle était une opinion professée par Ghazâlî (*Algazel*)⁵. Il y a là cependant une source de confusion qu'il faut mettre en évidence. Le grand théologien musulman a composé un livre qui a été la cause de quelques erreurs dans la scolastique et même chez certains auteurs modernes⁶. Nous voulons parler des *Maqâ'id al Falâsifa* (les Tendances des philoso-

1. *Ibid.*, V, p. 540.

2. *Ibid.*, V, pp. 558-559.

3. Sur l'origine et le rôle de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique arabe et latine, voir L. Rougier, *La scolastique et le Thomisme*, Paris, 1925, pp. 207-220, 278-296, 309-377.

4. Renan, *Averroès*, p. 204.

5. *De Universo*, t. I, p. 801 ; cf. Renan, *Averroès*, p. 228.

6. C'est Munk qui a dénoncé, le premier, aux modernes cette erreur traditionnelle dont Ritter était dupe (Munk, *Mélanges*, p. 370). M. L. Gauthier a protesté récemment avec raison contre les récides de P. Duhem et de L. Rougier, qui considèrent les *Maqâ'id* comme exprimant la doctrine propre de Ghazâlî (L. Gauthier, *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne, à propos d'un livre récent*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 4, 1928, voir *Appendice*, pp. 358-365).

phes), connus en latin sous le titre de *Philosophia Algazelis*, que Ghazâlî avait écrits pour exposer les doctrines philosophiques qu'il réfuta ailleurs. Ce livre a été considéré par les scolastiques comme traduisant des idées professées par son auteur. En réalité, il n'en est pas ainsi ; Ghazâlî lui-même a pris soin de le dire dans la préface du livre précité, où il déclare que c'est uniquement dans un ordre méthodique qu'il expose ici les doctrines philosophiques pour pouvoir les réfuter dans son *Tahâfol*. Les *Magâcid* servent donc d'introduction à ce dernier livre combatif et destructif. Mais ce prologue, pour une raison ou pour une autre, n'était pas traduit en latin. Parlant de lui et d'un autre prologue du grand livre philosophique d'Ibn Sinâ, *al Chifâ*, « *Sufficientiae* », le franciscain anglais Roger Bacon dit : « Illi prologi vulgo sunt invisî »¹ ; d'où la conséquence regrettable, en ce qui concerne Ghazâlî en particulier, que l'on a mis au compte de ces deux penseurs des doctrines qui ne sont pas les leurs. Roger Bacon est seul, que je sache, parmi les scolastiques, à avoir discerné cette erreur.

En légant certains problèmes à la scolastique occidentale, la scolastique orientale lui a légué aussi souvent leurs solutions. Par exemple, après les critiques faites par Ghazâlî et Ibn Rochd de la théorie des dix Intelligences, la question a été tranchée. Nous avons vu l'influence exercée par ces critiques sur les docteurs et les philosophes chrétiens. Il s'agissait pour eux, au fond, de choisir, soit entre Ghazâlî d'une part, al Fârâbî et Ibn Sinâ de l'autre, soit entre ceux-ci et Ibn Rochd. Nous ne voulons pas dire par là que les philosophes chrétiens se soient bornés à admettre ou à réfuter les idées des penseurs musulmans. Toutefois la théorie des dix Intelligences nous offre, comme en autres cas, l'occasion d'affirmer que la scolastique latine forme une suite directe de la scolastique arabe. L'histoire des idées suppose qu'on doit les étudier l'une à la lumière de l'autre. Pour un historien de la pensée chrétienne, assurément la pensée musulmane s'impose d'abord ; c'est chez celle-ci qu'il faut aller chercher les origines de celle-là. Mais, en revanche, les philosophes arabes, pour être bien jugés, doivent être examinés chez leurs successeurs latins. Des questions philosophiques qui ont retenu l'attention du monde musulman s'expliquent mieux quand on les regarde sous l'angle des discussions du monde chrétien qui s'y rattachent. En un mot, il faut, dans une large mesure, supprimer les frontières faussement établies entre Orient et Occident, si l'on veut étudier l'histoire de la pensée humaine en elle-même.

1. Cité par M. Bouyges dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. V, 1930, art. *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?*, p. 312.

CHAPITRE V

La théorie de l'intellect

On ne saurait exagérer la portée historique de la psychologie aristotélécienne dans la philosophie médiévale. Systématique et rigoureuse, elle a eu la faveur des scolastiques orientaux et occidentaux. Théorique et pratique, dogmatique et critique, empirique et, dans une certaine mesure, idéaliste, elle n'a pas laissé de place chez eux aux autres psychologies antérieures ou postérieures. Mis à part le problème du νοῦς, qui constitue d'ailleurs une de ses grosses difficultés, elle fut adoptée presque dans tous ses détails. A son autorité de grand logicien, Aristote joignit au moyen âge son prestige d'excellent psychologue. Voilà pourquoi l'*Organon* et le *De anima* y ont eu une importance quasi égale. Le *De anima* nous donne encore aujourd'hui une impression de rigueur et de sentiment du réel, que l'on ne trouve pas dans bien des écrits psychologiques¹. La doctrine qu'il contient pourrait largement s'apparenter à nos psychologies modernes d'un Ribot ou d'un W. James. Au seuil de son édition du Περὶ ψυχῆς Rodier dit avec justesse que « l'importance historique du *Traité de l'âme* n'a pas besoin d'être démontrée. Sa valeur dogmatique n'est guère contestée et le serait encore moins s'il était mieux connu. Il peut y avoir dans la psychologie d'Aristote des obscurités et, si l'on veut, des contradictions au moins apparentes. Mais elle est, à coup sûr, plus profonde et plus conséquente que notre psychologie classique, mélange incohérent de doctrines cartésiennes et péripatéticiennes, auxquelles on ajoute parfois, comme pour accroître la confusion, des lambeaux du système kantien². »

Al Fârâbi se montre bien convaincu de cette valeur considérable de la psychologie aristotélécienne. Sans nous le dire verbalement, il nous en offre, en l'adoptant dans son ensemble, un témoignage pra-

1. Robin, *Année philosophique*, Paris, 1901, art. *Le Traité de l'âme d'Aristote*, p. 36.

2. G. Rodier, *Traité de l'âme d'Aristote*, traduction et annotation, Paris, 1900, t. I, p. 1.

tique qui n'est pas moins expressif. Sa connaissance du *De anima* semble très profonde; il s'y réfère constamment et en saisit exactement l'esprit¹. Dans un exposé d'une douzaine de pages, il en donne un résumé très sommaire, mais fort précis². Comme d'ordinaire, il laisse les questions secondaires et s'y livre aux trois problèmes fondamentaux de la psychologie d'Aristote, à savoir : les fonctions de l'âme, le rapport de l'âme et du corps, et l'éternel problème de l'intellect.

1. L'ÂME DANS SES FONCTIONS ET SON RAPPORT AVEC LE CORPS

A l'instar de son maître, al Fârâbî explique l'âme en étudiant ses fonctions. Celles-ci sont tantôt motrices, tantôt appréhensives ; les motrices se divisent, à leur tour, en végétatives, animales et humaines ; les appréhensives sont soit animales soit humaines. L'action végétale de l'âme sert à faire croître l'individu et à le conserver ainsi que son espèce. L'action animale a pour rôle d'acquérir le bien et d'éviter le mal, sous l'empire du plaisir ou de la crainte. L'action humaine consiste à choisir le beau et l'utile, sous la direction de la raison³.

L'appréhension se fait par des facultés externes et internes. Les facultés appréhensives externes sont les cinq sens, qui saisissent les objets du monde extérieur. Par contre, le sens interne appréhende des phénomènes que les sens externes ne peuvent atteindre⁴. La faculté interne ou l'imagination a pour objet de combiner les images entre elles, de les séparer, ou de les réunir. Cette faculté s'appelle chez l'animal estimative (*wahm*), et chez l'homme, cogitative (*mofakkira*). En voyant un loup, la brebis éprouve immédiatement de la haine et de la répulsion ; son estimative en fait une image d'un adversaire à fuir. Par sa cogitative, l'homme organise les données externes et internes, et accomplit le travail mental. Derrière les impressions sensibles, se trouve une faculté qui les reçoit, les

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 22, 42, 46, 48... etc.

2. *Al Fârâbî's Abh. Der Musterstaat*, pp. 34-45.

3. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 72-73. Nous devons attirer l'attention ici sur une erreur manifeste. Dans une épître intitulée *Tis'o ras'd'il fil hikmat wal tab'iyyât* (neuf dissertations de philosophie et de physique, Le Caire, 1908) d'Ibn Sinâ, on trouve une dissertation sur les facultés de l'âme (*Ibid.*, pp. 60 et suiv.). Cette dissertation, qui n'est rien d'autre qu'une partie des fameuses *Gemmes de la sagesse* d'al Fârâbî est attribuée faussement à Ibn Sinâ. Nous n'avons nullement besoin de prouver la fausseté de cette attribution.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 93.

conserve¹ et qu'al Fârâbî appelle le sens commun ou l'imagination². Les données internes sont conservées dans la mémoire. Voilà en résumé les facultés de l'âme d'après al Fârâbî, abstraction faite de la division de l'intellect à laquelle nous reviendrons.

Cette classification repose, comme on le voit, sur une base aristotélique. Aristote est, en effet, le premier qui ait fait une classification systématique des facultés ou des parties de l'âme. Sa classification se trouve presque dans toute psychologie et chez la plupart des psychologues postérieurs³. Al Fârâbî l'adopte, mais en l'élargissant et en la modifiant à certains égards. Par exemple, il semble confondre le sens commun avec l'imagination. Nous savons que pour Aristote le sens commun est la sensation des sensations, ou la conscience des modernes par laquelle nous distinguons les données des sens et saisissons les sensibles communs⁴. Selon al Fârâbî, cette faculté a un tout autre rôle : elle reçoit les impressions qui lui sont transmises par les sens et les conserve ; ce qui ne la distingue pas de l'imagination ; d'ailleurs notre philosophe lui applique aussi ce nom. Ibn Sînâ, qui suit en cela al Fârâbî, nous donne plus de renseignements sur cette confusion. Il nomme le sens commun « *fanlâsia* », qui n'est rien d'autre que la *φαντασία* d'Aristote⁵. Que l'imagination soit liée à la sensation, c'est l'évidence même ; on dit souvent que l'imagination est une sensation affaiblie. Mais le rôle du sens commun, du moins dans la pensée d'Aristote, est bien distinct de celui de l'imagination. Autre chose est le sentiment du moi qui accompagne nos sensations, autre chose la faculté de les recevoir ou de les conserver.

D'autre part, selon la profonde remarque d'Alexandre d'Aphrodisias, l'imagination n'est pas une simple trace que la sensation a laissée, mais l'acte de la faculté imaginative⁶. Elle est donc une faculté active, sans quoi on ne pourrait expliquer le choix des images qui s'effectue par elle. Tenant compte de cette activité, al Fârâbî fut obligé d'ajouter une autre faculté, qu'il appelle l'imaginative et qui compose les images à son gré. Voilà la véritable *φαντασία* d'Aristote et dont le philosophe arabe fait deux facultés, l'une réceptive et conservatrice, l'autre combinatrice ; division qui ne sépare pas nettement ces deux parties et qui ne répond pas exactement à la tradition aristotélicienne.

1. *Ibid.*, 73-74.

2. *Ibid.*, 73-76 = cf. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 35-37.

3. Chaignet, *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Paris, 1885, p. 599.

4. *Ibid.*, pp. 374 et suiv. ; Ross, *Aristotle*, London, 1926, pp. 140-141.

5. Ibn Sînâ, *Najâ*, pp. 265-266 = cf. *Ichârât*, pp. 124-125.

6. Rodier, *Traité de l'âme*, t. II, p. 429.

C'est pourquoi Ibn Rochd la rejette, en remarquant avec raison qu'on n'a pas besoin d'ajouter une nouvelle faculté appelée l'imaginative, étant donné que l'imagination elle-même est une faculté active¹.

Si l'âme est divisée en parties, quel est le principe de son unité ? Ou plutôt posons la question de la même manière que notre philosophe : comment les différentes facultés forment-elles une seule âme² ? Comme Aristote, al Fârâbî résout cette question par l'idée de hiérarchie, qui est nettement soulignée dans son exposé³. Selon lui, les facultés de l'âme forment une unité dont les parties se subordonnent ; chaque faculté implique celles qui la précèdent et qui en sont les conditions et les moyens. C'est une loi naturelle que le supérieur enveloppe l'inférieur. « La faculté nutritive, dit-il, est comme une matière dont la faculté sensitive est la forme ; La faculté sensitive à son tour est la matière dont la faculté imaginative est la forme. La faculté imaginative est [enfin] la matière de la faculté intellectuelle, qui est la forme de toutes les formes précédentes sans être jamais matière d'autres facultés. Quant à la faculté du désir, elle appartient à la sensation, à l'imagination et à l'intellection⁴. » Ainsi la signification fâcheuse que la théorie des facultés prend au moyen âge et dans les temps modernes se trouve complètement éliminée⁵. Les facultés de l'âme ne sont nullement des entités séparées ayant des pouvoirs distincts qui entrent en lutte ou en combinaison les uns avec les autres. Ce sont simplement des manifestations coordonnées d'une seule et même réalité. Comme Aristote, al Fârâbî emploie de préférence le mot faculté (*qowwa*) pour désigner chacune des parties de l'âme⁶ ; mot qui évoque le mauvais souvenir de la psychologie écossaise et éclectique, mais qui doit être compris dans le sens de fonction ou d'état mental.

1. Ibn Rochd, *Tahâfot al Tahâfot*, p. 128.

2. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 37. Cette question avait déjà été posée par Aristote (*De anima*, 412 a 19-28). Alexandre d'Aphrodisias l'avait aussi comprise dans le même sens qu'al Fârâbî (Robin, *Année philos.*, Paris, 1901, p. 39).

3. Sur la solution donnée par Aristote à ce problème, voir Chaignet, *Essai*, p. 344-346 ; Robin, *Année philos.*, 1901, p. 41 ; Hamelin, *Le système d'Aristote*, pp. 375-376 ; Ross, *Aristotle*, pp. 133-134.

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 37.

5. Jouffroy (1842) fut en France le dernier grand représentant de la psychologie des facultés, dont il a fait de longues études (Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, Paris, 1901, art. *Des Facultés de l'âme humaine*, pp. 243 et suiv.).

La fin du xix^e siècle et surtout le commencement du xx^e marquent une nouvelle ère où l'unité du moi est devenue une des données principales de la psychologie moderne. C'est en quelque sorte un retour à la conception d'un Aristote ou d'un al Fârâbî.

6. Sur l'emploi du mot « faculté » chez Aristote, voir Ross, *Aristotle*, p. 133.

Les facultés ou fonctions de l'âme ne sont pas séparées du corps. Sans le cœur, il n'y a pas de nutrition ; sans les sens, pas de sensation. L'âme raisonnable qui n'a pas de siège spécial est pourtant inséparable du corps¹. Ses facultés, telles que l'imagination et la mémoire, y sont localisées et ses actions en dépendent. Bien qu'al Fârâbî ait été un médiocre médecin, il s'étend assez sur l'étude de la physiologie humaine². C'est une physiologie très vieille, notons-le, mais qui explique suffisamment le rapport entre l'âme et le corps. Pour lui, le cœur est le chef principal des fonctions organiques³. Il est aux phénomènes corporels ce que l'âme raisonnable est aux faits intellectuels. Il distribue entre les divers membres du corps la chaleur, condition indispensable pour la vie physique et psychique⁴. Cette chaleur joue, en effet, un rôle prépondérant dans le fonctionnement des facultés intellectives. L'imagination, la remémoration et la réflexion, par exemple, en supposent un certain degré⁵. C'est encore par le cœur que ces facultés communiquent entre elles. Produisant un souffle (*roûh*) ou esprit animal, pour employer le langage de Descartes, il les met en relation les unes avec les autres⁶. Ce souffle part du cœur et suit les artères en transportant la chaleur vitale à toutes les parties du corps et en exécutant les ordres du désir ou de l'imagination. À côté du cœur, il y a le cerveau, qui est aussi un organe central, quoiqu'il soit dominé par le cœur ; il dirige le système nerveux, agent des sensations et du mouvement. Les nerfs reçoivent nos sensations et mettent en mouvement nos muscles sous l'empire du cerveau⁷. Ainsi le cerveau aide le cœur en lui fournissant son mouvement nécessaire ; mais, en revanche, celui-ci lui fournit la chaleur vitale. Par conséquent, il y a en physiologie une hiérarchie analogue à celle que nous avons constatée en psychologie. Le corps humain est comme une cité gouvernée par différents départements, à la tête desquels se trouve un directeur général⁸.

1. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 35-36.

2. *Ibid.*, pp. 37-43.

3. *Ibid.*, p. 39. Cette idée se trouvait déjà chez Aristote (Chaignet, *Essai*, p. 339).

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 37-38.

5. *Ibid.*, p. 38.

6. *Ibid.*, p. 37. On voit que l'idée de « l'esprit animal » de Descartes est très vieille. Elle remonte à Galien, même à Hippocrate (V. Magnien, *Rev. des études grecques*, 1927, art. *Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme*, pp. 117 et suiv.). Les philosophes arabes l'ont reprise et développée, notamment Ibn Sînâ dans ses études médicales (*Libri quinque Canonis Medicinæ*, édit. de Rome, texte arabe, p. 34). Ce qui ferait de lui, à certains égards, un précurseur de la physiologie du *Traité des Passions*. Inutile de remarquer que le Canon avicennien était traduit en latin.

7. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 38.

8. Al Fârâbî compare le corps humain à une famille dont les membres accomplissent chacun leur fonction, et dont le chef sert les autres et est servi par eux (*ibid.*, p. 37).

Cette physiologie d'al Fârâbî, qui est sans doute puisée pour une bonne partie dans Galien, ne s'oppose point à l'esprit aristotélicien¹. Suivant Aristote, âme et corps ne sont pas deux substances distinctes ; ils sont une seule et même chose, avec cette différence que l'une est en acte, l'autre en puissance². L'âme partage les affections du corps, comme toute forme partage les affections de sa matière. « Il est manifeste, dit-il, que, à constater la plupart d'entre eux [états de l'âme], il n'y en a aucun que l'âme puisse subir ou exercer sans le corps, par exemple la colère, l'audace, l'appétit et, d'une manière générale, la sensation. Ce qui paraît le plus [vraisemblablement pouvoir lui appartenir en] propre, c'est l'intellection. Mais si cette opération est, elle aussi, une certaine espèce d'imagination, ou si elle n'est pas [possible] sans l'imagination, elle ne pourra, elle non plus, exister sans le corps »³. C'est au physicien qu'appartient donc l'étude de l'âme. Aristote en avait d'ailleurs entrepris une certaine étude physiologique, dont al Fârâbî aurait dû s'inspirer, à côté des sources galéniques⁴.

Jusqu'ici le philosophe arabe ne nous a presque rien appris de nouveau, sauf qu'il est un disciple fidèle d'Aristote. Lorsque nous passons à la nature de l'âme et au problème de l'intellect, nous voyons des divergences se former entre le disciple et le maître. Qu'est-ce que l'âme ? Dans un langage tout à fait aristotélisque, al Fârâbî répond qu'elle est la forme du corps⁵ : une des belles formules dont le Stagirite use quelquefois pour esquiver certains problèmes sans les résoudre. En effet, Aristote ne se lasse pas de critiquer l'idéalisme de Platon, qui consiste à soutenir l'existence d'une réalité en dehors du corps. L'âme, substance spirituelle des Pythagoriciens et des Platoniciens, s'offre à lui comme un mythe qui n'a aucun sens réel⁶. Il ne peut s'imaginer qu'une âme quelconque puisse venir résider dans un corps quelconque. Dire que l'âme entre dans le corps, comme un empire dans un autre empire, c'est dire que l'art du charpentier peut des-

1. On peut lire un bon exposé sur la physiologie de Galien dans le travail érudit de Chaignet sur l'histoire de la psychologie grecque (Chaignet, *Hist. de la psych. des Grecs*, Paris, 1893, t. III, pp. 344 et suiv.).

2. Aristote, *Métaphysique*, H, 6, 1074 b, 17.

3. Id., *De an.*, 403 a, 5 ; Rodier, *Traité de l'âme*, t. I, p. 9.

4. Sur la physiologie d'Aristote, Chaignet donne un exposé assez détaillé (Chaignet, *Essai sur la psychologie d'Aristote*, p. 321 et suiv.).

5. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 63.

6. Robin, *Année philos.* (1901), p. 38 ; Hamelin, *le Système d'Aristote*, p. 373 ; Ross, *Aristotle*, p. 132.

cendre dans les flûtes¹. Il finit cependant par avoir une conception de l'âme plus idéaliste que celle de son maître. Il en fait une forme du corps, et une forme n'est à aucun degré une chose. Inconséquence inévitable propre à tout réaliste qui ne veut pas se passer de l'idéalisme.

Al Fârâbî, reprenant les critiques d'Aristote, n'admet pas que l'âme ait une existence avant le corps, ainsi que le disait Platon, puisque la forme est toujours attachée à la matière². Il réfute également la théorie de l'âme voyageuse de Pythagore, qui passe d'un corps à l'autre, puisque chaque matière implique une forme appropriée³. Mais étant une forme, l'âme doit dériver de la source générale de toutes les formes. C'est l'Intelligence agente qui est, selon la doctrine alfarabienne, la donatrice des formes, ou le « *dator formarum* » ; expression qui a fait fortune au moyen âge et qui était surtout assez chère à Saint Thomas⁴. Cette Intelligence fournit à chaque corps son âme, quand il est prêt à la recevoir, comme il fournit à chaque matière sa forme⁵. Ici, al Fârâbî se sépare d'Aristote et revient à sa théorie des dix Intellects, qui sert de base à sa psychologie. Son Intelligence donatrice des formes, y compris les âmes, est absolument inconnue de l'auteur du *De anima*.

Il est à remarquer en outre qu'en établissant cette source générale des formes, al Fârâbî tombe dans une contradiction manifeste. Il dit que l'âme n'a pas d'existence avant le corps, tout en soutenant qu'elle découle de l'Intelligence agente. Avant qu'un corps existe, son âme existait-elle dans l'Intelligence agente, ou celle-ci la crée-t-elle seulement au moment où ce corps se produit ? On ne trouve pas chez al Fârâbî de réponse explicite à cette question. Toutefois, d'après ses principes généraux, on sait que toutes les formes et les idées ont une existence *ante rem* dans l'Intelligence agente⁶. Aussi le philosophe arabe est-il platonicien sans le vouloir et malgré ses critiques de Platon. Que les formes et les âmes existent en Dieu ou dans l'Intelligence agente, c'est là du platonisme, dont les partisans se contredisent lorsqu'ils veulent le concilier avec l'aristotélisme.

1. Aristote, *De an.*, I, 3, 407 b, 12 et suiv.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 64.

3. *Ibid.*

4. Al Fârâbî appelle son « *Aql al fa'âl* » (Intelligence agente) « *wâhib al çomar* » (donateur des formes) (*Ibid.*). Cette dénomination a été reprise par Ibn Sinâ (*Najâ*, p. 404) et Ghazâlî (*Maqâdîd*, p. 224). C'est par ces deux sources qu'elle fut, sans doute, connue dans la scolastique occidentale, où on la traduisit par « *dator formarum* ». (Sur l'emploi de cette formule en latin, voir Et. Gilson, *Archives d'hist. doct. et lit. du moyen âge*, t. I, 1926, p. 40, t. IV, p. 78).

5. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 63.

6. Voir ici, p. 142.

Cette contradiction est inhérente à toute psychologie affirmant à la fois que l'âme est une substance spirituelle et qu'elle est la forme du corps. Al Fârâbî ne s'est pas longuement occupé de la substantiabilité et de la spiritualité de l'âme ; thèses qu'Ibn Sinâ défendra avec tant de force et de passion¹. Il dit très brièvement que « la faculté qui appréhende les formes intelligibles est une substance simple incorporelle... Car les formes intelligibles ne peuvent être contenues dans une chose divisible ou spatiale². C'est une substance incorruptible qui survit à la mort du corps. Cette substance, qui est l'homme dans toute sa réalité, est unique, bien qu'elle ait des facultés répandues dans le corps. Elle dérive du donateur des formes (*wâhib al ʿowar*), lorsque le corps est prêt à la recevoir... Après la destruction du corps, l'âme a des bonheurs et des malheurs différents suivant son degré³. »

A la simple lecture de ce passage, on n'hésite pas un instant à affirmer que, selon al Fârâbî, l'âme, quelle qu'elle soit, est immortelle. Cependant il dit ailleurs, dans un langage assez bizarre, que les âmes ignorantes restent toujours attachées à la matière. Quand les corps qui les soutiennent périssent, elles périssent avec eux⁴. Voilà une contradiction flagrante que les successeurs d'al Fârâbî en Orient, notamment Ghazâlî, n'ont pas aperçue. Ce sont les philosophes musulmans d'Espagne qui l'ont remarquée pour la première fois⁵. A vrai dire, pour un aristotélicien conséquent, l'âme, étant la forme du corps, doit disparaître avec lui. Mais, ayant rompu avec l'aristotélisme sous ce rapport, al Fârâbî devait soutenir pour toujours que l'âme est immortelle, savante ou ignorante, bonne ou méchante. Son hésitation est due, peut-être, à ce qu'il se sentait en opposition manifeste avec Aristote. En tout cas, une chose certaine, c'est qu'il affirme partout l'immortalité de l'âme, lorsqu'elle s'élève au degré de l'intellect acquis.

1. *Ibid.*, p.

2. Cet argument qu'al Fârâbî expose encore dans un autre endroit (*Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 76) a été repris par Ibn Sinâ, qui l'a amplement développé (voir ici, p. 154).

3. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 64. Dans un autre endroit, al Fârâbî développe largement cette question en démontrant la spiritualité de l'âme et son bonheur dans l'autre monde (*al Moʿâriqât*, les Incorporels, Haydarâbâd, 1345 h., pp. 7-8).

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Musl.*, p. 67. Ce n'est pas sans raison qu'on dit qu'al Fârâbî tend dans ce passage vers la métempsychose (Munk, *Mélanges*, p. 348). Son langage y est réellement confus et très douteux.

5. Voir ici, p. 30, n° 2.

[2. LE PROBLÈME DE L'INTELLECT D'ARISTOTE A AL FÂRABÎ

La théorie de l'intellect est, peut-être, le point le plus obscur et sûrement le plus discuté du système aristotélicien. Dans un seul chapitre du *De anima*, Aristote l'expose avec une telle brièveté que l'intelligence du lecteur ne peut y suppléer. A cette brièveté se joint une certaine confusion qui la rend à quelques égards inintelligible¹. Ce n'est pas sans raison que les controverses produites par cette théorie dans la suite forment, pour la plupart, une exégèse du passage aristotélique². Ce qu'il y a d'intelligible dans ce passage, M. Gilson le résume dans les points suivants que nous reproduisons textuellement :

Aristote

1. « Dans tout être, naturel ou artificiel, il y a un élément qui joue le rôle de matière, et un élément qui joue le rôle de forme : l'un est en puissance, l'autre produit en acte tout ce qui rentre dans son genre ; il doit donc y avoir, dans l'âme aussi, un intellect apte à tout devenir et un intellect capable de tout produire.

2. L'intellect capable de tout produire est un *habitus* : ὡς ἕξις τις.

3. Il se comporte à l'égard des intelligibles en puissance, qu'il rend intelligibles en acte, comme la lumière se comporte à l'égard des couleurs en puissance, qu'elle rend couleurs en acte : οἷον τὸ φῶς.

4. Il est séparé : χωριστός

5. Il est impassible : ἀπαθής

6. Il n'est pas mélangé : ἀμυγής

7. Il est acte par essence : τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια

8. Il est immortel et éternel : ἀθάνατος καὶ αἰδιος

9. L'intellect passif est au contraire corruptible : φθαρτός, et ne peut penser sans le premier³. »

D'après ces épithètes, qu'Aristote prodigue à l'intellect actif, on est porté à le considérer comme quelque chose de transcendant et

1. Rodier a montré clairement l'obscurité et la confusion de ce texte (G. Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, t. II, pp. 459-467).

2. Et. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *Archives d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. IV, p. 6.

3. *Ibid.*

de surnaturel. Il est pourtant attaché au corps, puisqu'il n'y a pas de pensée sans images¹. Il ne peut rien créer de lui-même ; c'est sur la matière élaborée par l'intellect passif qu'il agit. Et s'il est transcendant, est-il Dieu ou une autre forme pure en dehors de lui ? Est-il unique ou multiple ? Son unité s'oppose à ce que toute âme doive avoir un agent et un patient. Sa multiplicité ne cadre pas avec sa nature transcendante, à moins que l'on n'admette autant d'êtres surhumains qu'il y a d'hommes. L'intellect passif, à son tour, est-il matériel ou spirituel ? Se distingue-t-il vraiment de l'intellect actif ou se confond-il avec lui ? S'en sépare-t-il complètement ou y est-il attaché, et dans quelle mesure ? Enfin, est-il réellement corruptible, ou sa corruptibilité est-elle simplement relative ? A ces différentes questions, Aristote ne donne aucune réponse décisive ; il peut même, dans une certaine mesure, leur fournir à toutes, si opposées qu'elles soient, quelque fondement². On dirait qu'il a laissé intentionnellement sans solution un problème très ardu que la postérité va débattre.

Alexandre d'Aphrodisias

Les successeurs directs d'Aristote ne semblent pas s'être occupés d'une façon spéciale du problème de la raison pure³. D'après un Théophraste, par exemple, l'âme est simplement la forme du corps. Le matérialisme d'Aristote était, on l'a déjà remarqué, pris plus au sérieux par ses disciples immédiats que par lui-même⁴. Pour de tels matérialistes, la question de la raison pure ne se pose pas. C'est Alexandre d'Aphrodisias qui lui a donné une importance particulière. Il représente le point de départ de la grande polémique sur l'intellect qui va s'engager dans la basse antiquité et durant le moyen âge⁵. Sans doute sous l'influence des attaques stoïciennes, voulait-il débarrasser la

1. Aristote, *De an.*, 427 b, 14-16, 431 a, 16, 432 a, 7-14 ; *An. Post.*, 100 a, 4-16 ; *Mét.*, 980 b, 28 ; voir ici, p. 127.

2. M. Ross dit : " It is clearly implied that active reason, though it is in the soul, goes beyond the individual ; we may fairly suppose Aristotle to mean that it is identical in all individuals " (W. Ross *Aristotle*, p. 151). Rodier remarque également que certains textes d'Aristote peuvent servir à identifier l'intellect agent avec Dieu (*op. cit.*, t. II, p. 29) et que d'autres lui semblent appuyer, jusqu'à un certain point, la doctrine de l'intellect possible séparé (*Ibid.*, pp. 461-462).

Sur l'hésitation et la contradiction de la théorie d'Aristote, on peut consulter Hamelin, *Le système d'Aristote*, pp. 385-387 ; Robin, *Année philos.* (1901), pp. 55-57 ; Rodier, *op. cit.*, t. II, pp. 29-30 ; Ross, *Arist. Mét.*, I, p. CXLIII et suiv. = *Aristotle*, pp. 147-152.

3. Renan, *Averroès*, p. 128.

4. E. Bréhier, *Hist. de la philosophie*, t. I, 256-257.

5. Renan, *Averroès*, p. 128 ; cf. Et. Gilson, *Archives d'hist doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. IV, p. 5-7

doctrine aristotélicienne de ses apparences de contradiction¹. On appelle confusément sa théorie de l'intellect un matérialisme ; mais c'est précisément contre le matérialisme des Stoïciens qu'il luttait avec force, bien qu'il ne pût complètement y échapper². En effet, par l'intermédiaire de son professeur Aristoclès, que l'on a longtemps confondu avec Aristote, il introduisit dans la doctrine péripatéticienne du *voûç* quelques éléments d'origine stoïcienne³.

Selon lui, l'intellect se divise en trois espèces :

- 1^o Intellect matériel,
- 2^o Intellect habituel,
- 3^o Intellect agent⁴.

Il entend par Intellect matériel l'intellect qui peut tout devenir ; c'est une pure potentialité. Le mot matériel équivaut donc au mot possible et ne désigne point la corporéité. « Je ne l'appelle pas matériel, dit-il, parce que c'est un sujet comme la matière, mais parce que, dans la matière, le fait d'être matière consiste à être toutes

1. Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, t. II, pp. 294-301.

2. Le P. Théry et Zeller appellent la doctrine d'Alexandre un matérialisme, en tant que son intellect matériel s'y présente comme une forme dépendant d'un corps (G. Théry, *Alexandre d'Aphrodise*, pp. 64, 116 ; Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4^e édit., III, 1, pp. 824-825). C'est juste, dans ce sens limité ; mais pour éviter toute confusion, il faudrait, comme l'a bien fait remarquer M. Gilson, réserver l'épithète de matérialistes aux doctrines qui considèrent l'âme et spécialement l'intellect comme étant de même nature que le corps (Et. Gilson, *Archives*, t. IV, p. 9, note 1). Par conséquent, la doctrine d'Alexandre n'est aucunement un matérialisme : son intellect matériel n'est qu'une simple réceptivité qui n'a aucun élément corporel.

3. Sur la confusion d'Aristoclès avec Aristote, voir E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, 446. Dans un exposé excellent, M. Gilson a montré l'influence du pseudo-Alexandre sur la doctrine péripatéticienne de l'intellect. Marquant nettement l'élément stoïcien qui s'y trouve, il dit : « Dans une telle doctrine, l'intellect matériel serait donc réellement un corps, ce qu'il n'est pas dans celle d'Alexandre..., et on peut considérer cet intellect en puissance comme la puissance, née de la combinaison de certains éléments corporels, de recevoir l'intellect en acte qui lui est présent comme il l'est à tous les autres corps ». (Et. Gilson, *Archives*, t. IV, p. 18).

4. Nous nous inspirons ici principalement du savant travail de M. Gilson sur la théorie de l'intellect chez Alexandre (*Ibid.*, pp. 7 et suiv.) et des vastes études de Chaignet sur l'histoire de la psychologie grecque.

Chaignet (*op. cit.*, t. III, p. 255) et M. Bréhier (*Hist. de la philos.*, t. I, p. 446) attribuent à Alexandre un quatrième intellect acquis. Mais, selon M. Gilson, Alexandre unit toujours l'intellect acquis à l'intellect en acte et n'énumère jamais que trois intellects (Gilson, *Archives*, IV, p. 21).

Quoi qu'il en soit, cet intellect acquis d'Alexandre, si on l'accepte, diffère complètement, nous le verrons, de celui d'al Fârâbi (voir ici, pp. 143-144). C'est pourquoi nous l'avons omis, nous contentant de la division tripartite de l'intellect chez Alexandre, sur laquelle tout le monde est d'accord.

choses en puissance¹. » Cet intellect matériel ou possible est une nécessité vitale pour l'empirisme aristotélique, qui considère la vérité comme une copie des objets sensibles. L'intellect possible doit être passif et se prêter à toutes les formes, sans quoi il corromprait la vérité.

En acquérant certaines connaissances, l'intellect possible se transforme en un intellect habituel, ou intellect en acte. Ainsi l'intellect en acte est l'intellect matériel qui a acquis l'habitude d'agir et qui possède quelques formes intelligibles. Pour expliquer la différence entre ces deux intellects, Alexandre se sert d'une comparaison qui fera fortune dans la scolastique arabe. Il assimile l'intellect matériel à la disposition de quiconque est en état d'apprendre un métier pour devenir un artisan. L'intellect habituel correspond, au contraire, à l'état de celui qui connaît déjà un métier et peut à tout instant l'exercer². Mais l'intellect matériel ne peut posséder les formes intelligibles sans un autre facteur qui est l'intellect agent.

Cet intellect agent est la lumière qui rend intelligible en acte des formes qui ne sont intelligibles qu'en puissance. Par le même fait, il rend actuel l'intellect possible. Actualisant à la fois l'intellect humain et la forme saisie par lui, l'intellect agent doit être un acte pur, dépourvu de toute matière³. Un tel acte, remarque Alexandre, ne se rencontre chez Aristote que sous le nom du Premier Moteur ou des Intelligences sphériques. Il ne peut être une de ces Intelligences, puisqu'elles s'occupent uniquement de mouvoir les sphères. Resterait alors à l'identifier avec le Premier Moteur ou Dieu ; c'est la thèse à laquelle s'arrête Alexandre⁴.

Al Kindî

Les Arabes ont su gré à Alexandre d'avoir occupé un rang honorable parmi les commentateurs d'Aristote. Ils l'ont considéré avec raison comme l'interprète fidèle et le disciple le plus pénétré de l'esprit de son maître⁵. Ses écrits étaient fortement appréciés⁶ ; son *De anima*

1. Alexandre, *De intellectu et intellecto*, édit. Théry, pp. 74-75 ; cf. Gilson, *Archives*, IV, 8, note 3.

2. Alexandre, *De intellectu*, édit. citée, p. 76 ; cf. Et. Gilson, *Archives*, t. IV, p. 11. Cette comparaison sera reprise avec peu de modification par al Kindî et Ibn Sînâ (voir ici, p. 135).

3. Alexandre, *De intellectu*, éd. cit., p. 76 ; cf. Gilson, *op. cit.*, p. 13.

4. Ravaisson, *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, t. II, p. 302 ; Ross, *Aristotle*, p. 152. = *Aristotle's Metaphysics*, p. CXLVI.

5. *Qifî*, p. 54.

6. *Ibid.*

fut traduit en arabe d'assez bonne heure¹; c'est surtout par ce livre qu'il a laissé une trace marquée dans la philosophie musulmane. Les péripatéticiens arabes y ont puisé les éléments essentiels de leur fameuse théorie de l'intellect. Remarquant l'influence d'Alexandre sur ses prédécesseurs arabes, Ibn Rochd dit qu'« aux yeux des docteurs de nos jours, on ne peut être parfait philosophe à moins d'être Alexandriste². »

Déjà à la fin du ix^e siècle, al Kindî avait établi une classification de l'intellect, qui fut, pour une bonne partie, empruntée à la division tripartite d'Alexandre³. Suivant cette classification, dont une traduction latine nous apporte heureusement le détail, l'intellect se divise en quatre espèces : intellect qui est toujours en acte, intellect en puissance qui est en notre âme, intellect qui passe de la puissance à l'acte, intellect démonstratif⁴.

L'intellect démonstratif, qui est évidemment étranger à la division d'Alexandre, ne joue pas un grand rôle dans la doctrine d'al Kindî. Il n'est pas une faculté de l'âme proprement dite ; c'est simplement un acte par lequel un intellect communique à un autre sa

1. *Ibid.*, p. 41. On cite le *De anima* d'Alexandre sous le titre d'un résumé ; c'est sans doute ce résumé qui fut traduit en latin : *De intellectu et intellectio*. Malheureusement, nous n'en possédons aucune trace en arabe.

2. Ibn Rochd, *De anima*, III, pp. 169, 170 ; cité par Renan, *Averroès*, p. 138.

Les scolastiques réunissaient dans le même volume plusieurs traités sur l'intellect, parmi lesquels se trouvent le *De intellectu* d'Alexandre, celui d'al Kindî, celui d'al Fârâbî et le *De anima* d'Ibn Shînâ. Ce qui montre que l'on se rendait compte de l'étroite parenté entre ces écrits qui s'appellent l'un l'autre et se complètent (Et. Gilson, *Archives*, t. IV, p. 5).

Deux autres sources ont agi sur la théorie arabe de l'intellect, à savoir : le *Commentaire de Thémistius sur le De anima d'Aristote* qui a été traduit en arabe (*Qiflî*, p. 41) et la *Théologie apocryphe*. Mais Thémistius a exercé une influence surtout sur Ibn Rochd en ce qui concerne l'intellect matériel (voir ici, p. 137). Al Fârâbî ne semble lui devoir qu'une influence mystique dont nous parlerons dans le chapitre suivant. Ce mysticisme alexandrin fut encore transmis à notre philosophe par la *Théologie apocryphe* qu'il appréciait beaucoup.

3. Nous n'avons aucune source arabe où l'on puisse puiser la théorie de l'intellect d'al Kindî. Les biographes nous disent simplement qu'il a écrit une dissertation sur la quiddité de l'intellect, *Mâhiyyat al'aql* (*Qiflî*, p. 369). C'est vraisemblablement cette dissertation qui nous est parvenue par deux versions latines : l'une, faite par Gérard de Crémone, est intitulée *Verbum Jacob Alkindi de intentione antiquorum in ratione* ; l'autre, anonyme, a pour titre *Liber Alkindi quorum in ratione*. Les deux versions, qui ne diffèrent pas énormément, se trouvent dans la belle édition d'Albino Nagy (*Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al Kindi*, Münster, 1897) qui contient d'autres petites dissertations philosophiques du même auteur. C'est à cette édition que nous renvoyons.

4. Prima, dit le texte latin, est intellectus qui semper est in actu ; secunda est intellectus qui in potentia est in anima ; tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad affectum ; quarta est intellectus quem vocamus demonstrativum (al Kindî, *De intellectu*, éd. citée, p. 1).

propre intellection¹. L'intellect en puissance, qui appartient, au dire d'al Kindî, à notre âme, correspond exactement à l'intellect matériel d'Alexandre. Il est une disposition par laquelle nous recevons les formes intelligibles². Notre âme ne reçoit pas ces formes à la manière dont un objet s'introduit dans un vase, ou dont une empreinte s'enfonce dans de la cire, mais d'une manière qui lui est propre³. Dire qu'une forme intelligible est dans l'âme, c'est dire que l'âme s'identifie avec elle en l'appréhendant⁴. A la suite de cette identification, l'intellect en puissance devient un intellect en acte. Reprenant l'idée d'Alexandre, al Kindî dit que la possession de l'intellect en acte par l'âme ressemble à la connaissance de l'écriture fixée dans l'âme du scribe⁵. Mais pour que l'intellect passe de la puissance à l'acte, il faut faire intervenir un autre agent. De cet agent, al Kindî ne dit pas grand'chose ; il le nomme le premier intellect, cause de tous les intelligibles, par opposition à l'intellect second qui appartient à l'âme en tant qu'elle est en puissance⁶. Il le qualifie aussi de forme pure séparée et toujours en acte⁷. Cet intellect premier d'al Kindî, ou « *intelligencia prima* » comme l'appelle le texte latin⁸, pourrait dans une certaine mesure, s'apparenter à l'intellect agent d'Alexandre. Mais il nous semble qu'al Kindî le puise plutôt dans la *Théologie apocryphe* qu'il connaissait à fond. L'idée d'un intellect premier, ou intelligence première, cause de tous les intelligibles, et d'un intellect second, qui porte une marque évidente du néoplatonisme, se trouve expressément indiquée dans la *Pseudo-Théologie*⁹. Il est vrai que l'intellect agent d'Alexandre est aussi nommé dans la scolastique latine une « *intelligencia agens* »¹⁰. Mais sans doute cette dénomination est due à une influence arabe¹¹. D'autre part, l'intellect agent d'Alexandre, qui est

1. *Ibid.*, p. 9 ; cf. Et. Gilson, *Archives*, t. IV, p. 23.

2. Al Kindî, *De intellectu*, p. 3 ; cf. Et. Gilson, *op. cit.*, pp. 23-24.

3. Al Kindî, *De intellectu*, p. 3.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 9. Cette idée se trouve également chez Ibn Sînâ, *Najâ*, pp. 269-270.

6. Al Kindî dit : « Intellectus igitur primus causa est omnium intellectuum, sed intellectus secundus est animae in potentia », *éd. cit.*, p. 7.

7. Et. Gilson, *op. cit.*, p. 25.

8. Al Kindî, *De intellectu*, éd. citée, p. 5.

9. *Aristotelis, Théologia*, lib. X, cap. vii, éd. 1519, fol. 49 ; cf. Duhem, *Le système du monde*, t. IV, p. 398. A en croire le texte arabe de la *Théologie apocryphe*, que nous avons en main, c'est al Kindî qui a corrigé sa première traduction faite par 'Abd al Masîh Ibn Nâ'ima, Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, p. 1. Voir aussi, O'Leary, *Arabic Thought and its place in history*, London. 1922, pp. 137, 139.

10. Alexandre, *De intellectu*, éd. citée, p. 76.

11. Et Gilson, *Archives*, t. IV, p. 25-26.

Dieu lui-même, ne s'accorde pas avec le principe général des philosophes musulmans, qui tiennent à établir des intermédiaires entre Dieu et le monde¹.

Ainsi, par son intellect en puissance et son intellect en acte, al Kindî reproduit fidèlement l'intellect matériel et l'intellect habituel d'Alexandre. Son intellect démonstratif ne marque pas, avons-nous dit, une grande innovation. Quant à son intellect premier, il offre une certaine analogie avec l'Intelligence de Plotin et de Proclus que la *Théologie apocryphe* a transmise au monde musulman. Après tout, il faut noter que le texte alkindien est si bref qu'il ne nous fournit pas assez de détails pour appuyer cette hypothèse.

3. LA THÉORIE DE L'INTELLECT CHEZ AL FÂRÂBÎ

Nous avons déjà remarqué que les conceptions philosophiques d'al Kindî n'ont pas encore acquis assez de maturité². On le voit bien dans son exposé sur l'intellect que nous venons de résumer et qui est le plus important de ses écrits philosophiques connus de nous. Au seuil de cet exposé, il dit : « Intellexi quod quaeris (scilicet), scribi tibi sermonem brevem de intellectu (et intellecto) secundum sententiam Platonis et Aristotelis³ ». Ce qui montre qu'il mettait au compte de Platon une doctrine tout aristotélicienne. Mais en dépit de cette confusion, il a préparé par son exposé sommaire l'étude du problème de l'intellect, que l'école philosophique de l'Islam entreprendra dans la suite. En effet, al Fârâbî reprend sa classification du *νοῦς*, mais en l'élargissant et en l'attachant à son système. Al Kindî nous présente la théorie de l'intellect comme un fait de curiosité et comme une question fragmentaire qui n'est pas liée à une doctrine principale. Ses autres écrits philosophiques répondent d'ailleurs à la même tendance. Chez al Fârâbî, au contraire, la théorie de l'intellect est le couronnement de sa doctrine cosmique et le complément de son système. D'autre part, cette théorie, assez brève chez al Kindî, s'élargit notablement chez son successeur. Si al Fârâbî, en général très laconique, a jamais insisté sur une question, en dehors de sa théorie des dix Intelligences, c'est bien sur le problème de l'intellect. Il l'expose à maintes reprises⁴ et lui accorde une importance

1. Voir ici, p. 89.

2. *Ibid.*, p. 8.

3. Al Kindî, *De intellectu*, p. 1.

4. Voir par exemple *Al Fârâbî's Abh. Der Musl.*, p. 43 et suiv., 58-59 = *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 42 et suiv., pp. 64.

spéciale, qui a contribué vraisemblablement à sa grande vogue au moyen âge.

Al Fârâbî commence d'abord par diviser l'intellect en intellect pratique et en intellect théorique. Division que nous n'avons pas rencontrée chez al Kindî, mais qui a son origine dans Aristote et ses commentateurs¹. Selon lui, « l'intellect pratique élabore les actes humains que l'on doit faire. L'intellect théorique est, au contraire, une faculté par laquelle l'essence de l'âme se complète et devient un intellect en acte. Cet intellect théorique a plusieurs degrés ; il est tantôt intellect hylique (νοῦς ὑλικός), tantôt intellect habituel (νοῦς καθ' ἑξιν), tantôt enfin intellect acquis (νοῦς ἐπίκτητος².) »

1° *L'intellect hylique ou possible*

Pour définir l'intellect hylique³ ou en puissance, comme il l'appelle aussi, al Fârâbî dit qu'« il est une âme, une partie de l'âme, l'une quelconque des facultés de l'âme, quelque chose dont l'essence est prête ou apprêtée à abstraire les quiddités et les formes des êtres de leur matière »⁴. Cette définition montre l'hésitation d'al Fârâbî sur la nature de l'intellect possible. Il dit encore ailleurs que « l'intellect que l'homme possède par nature dès son existence est un état quelconque, existant dans une matière et disposé à recevoir les formes intelligibles⁵. » Il y ajoute enfin que « la faculté qui appréhende les formes intelligibles est une substance simple qui n'est point corporelle⁶. » Notre philosophe est absolument indécis et considère l'intellect tantôt comme un état attaché à la matière, tantôt comme une substance

1. L'intellect théorique et l'intellect pratique d'al Fârâbî sont le νοῦς θεωρητικός et le νοῦς πρακτικός d'Aristote. (*De an.*, l. III, ch. x) ; voir également Rodier, *op. cit.*, II, p. 575.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 64.

3. Remarquons une fois pour toutes que la terminologie des philosophes musulmans en ce qui concerne le problème de l'intellect est très hésitante. Ils appellent le νοῦς ὑλικός d'Aristote « *al'aql al hayoûlânî* » (intellect hylique), « *'aql bil qowwa* » intellect en puissance, et « *'aql mâddî* » (intellect matériel). L'intellect, qui le suit, est appelé tantôt « *'aql bil fi'l* » (intellect en acte), tantôt « *'aql bil malaka* » (intellect habituel). Ces diverses dénominations, qui ont leurs origines dans les textes grecs, ont produit de nombreuses confusions (voir ici, p. 150). Par exemple, l'intellect en acte et l'intellect habituel se distinguent-ils l'un de l'autre, ou s'appliquent-ils à une seule réalité ? De la réponse à cette question dépend le nombre de degrés de l'intellect humain. Selon al Fârâbî, cet intellect n'a que trois degrés, auxquels nous allons appliquer uniquement les trois noms suivants : intellect possible, intellect en acte et intellect acquis, pour ne pas trop compliquer un sujet qui l'est déjà assez.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 42.

5. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 44.

6. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 64.

distincte du corps. Cette hésitation tient, nous l'avons déjà remarqué, à ce qu'il veut soutenir que l'âme est à la fois une forme du corps et une substance simple.

Tandis qu'al Fârâbî hésite sur la nature de l'intellect possible, il est fixé sur sa fonction. Selon lui, il est un réceptacle des formes matérielles qui se trouvent dans les objets particuliers et qu'il reçoit par l'intermédiaire des sens. Pour expliquer l'effet des données sensibles sur lui, notre philosophe use d'une métaphore classique. « Cette essence [l'intellect possible], dit-il, est semblable à une matière dans laquelle des formes se sont imprimées. Si l'on s'imagine une matière corporelle quelconque, comme un morceau de cire, dans lequel s'est imprimé un dessin de telle sorte que ce dessin ou cette forme [ce qui revient au même, puisque le dessin est la forme du morceau de cire] se trouve sur la surface et dans la profondeur de la cire, et que cette forme pénètre tellement dans cette matière que celle-ci devienne tout entière dans celle-là à la suite de son extension en elle, on parviendra à concevoir comment les formes des choses sont acquises par cette essence qui ressemble à une matière ou à un sujet pour ces formes, mais qui diffère de toutes les matières corporelles. Car les matières corporelles ne reçoivent les formes que sur leur surface seulement, non dans leur profondeur, alors que cette essence ne demeure pas distincte des formes intelligibles, comme au cas où elle aurait une réalité indépendante, et que les formes qu'elle contient en eussent une autre. Bien au contraire, cette essence elle-même devient ces formes¹. »

En recevant les données sensibles, l'intellect les abstrait de leur nature et les possède comme ses formes propres, sans rien changer évidemment de leur existence dans les objets particuliers dont elles sont tirées. Possédées par l'intellect, ces données acquièrent donc une nouvelle existence et deviennent des êtres intelligibles en acte. En effet, les idées et les formes existent déjà en puissance dans les objets sensibles ; une fois acquises par l'intellect, elles s'actualisent et s'éloignent de la matière. « Avant de devenir des intelligibles en acte, écrit al Fârâbî, les intelligibles en puissance existaient à titre de formes dans des matières en dehors de l'âme. Mais dès qu'ils deviennent des intelligibles en acte, leur existence, en tant qu'ils sont des intelligibles en acte, n'est plus la même que leur existence, en tant qu'ils étaient des formes en des matières... Car leur existence en eux-mêmes [c'est-à-dire dans la matière] dépend des objets auxquels

1. *Ibid.*, pp. 42-43.

ils s'attachent. Ils sont tantôt un lieu, tantôt un temps, tantôt une position, tantôt une des qualités corporelles, tantôt enfin une action ou une passion. Au contraire, lorsqu'ils deviennent des intelligences en acte, beaucoup de ces catégories précitées leur sont retirées, et leur existence devient différente de l'existence précédente¹. » Le philosophe arabe explique, on le voit, l'effet de l'abstraction ; c'est une opération importante qui a, selon lui, un effet double. Elle rend d'abord en acte des intelligibles possibles en leur fournissant une existence psychologique différente de leur existence dans les objets sensibles. Par ce fait même, elle met en outre l'intellect possible en possession de ces intelligibles actualisés. En les possédant de cette manière, l'intellect possible devient un intellect en acte. C'est une seule et même opération que de rendre en acte des intelligibles et un intellect qui étaient en puissance.

2° *L'intellect en acte*

Dès lors, l'intellect en acte est l'intellect en puissance qui a acquis quelques formes intelligibles actualisées. Il est en acte par rapport aux formes qu'il possède ; quant aux formes qu'il n'a pas encore acquises, il est par rapport à elles en puissance. Ainsi, l'intellect peut être en acte à l'égard d'une forme et en puissance à l'égard d'une autre. Tant qu'il ne possède pas une forme, il demeure en puissance à l'égard d'elle. S'il arrive à acquérir tous les intelligibles, il deviendra actuel par rapport à eux tous.

Les formes, à leur tour, ne sont actuelles que dans la mesure où elles sont acquises par l'intellect en acte. Avant cette acquisition, elles étaient des intelligibles en puissance. Une fois actualisées, elles constituent un ordre d'intelligibles purs qui peuvent être appréhendés de nouveau. Par quel intellect les appréhendons-nous ? Evidemment l'intellect possible ne peut le faire, puisqu'il n'est capable que de recevoir les formes matérielles. Par contre, l'intellect en acte, ayant déjà acquis des formes actualisées, peut les repenser ou en appréhender d'autres du même genre. En les appréhendant, il ne change rien à leur nature et les reçoit telles qu'elles existent en dehors de lui, puisqu'elles étaient actualisées au préalable². Un des exemples des intelligibles purs que l'intellect en acte peut saisir se présente dans l'essence même de cet intellect. L'intellect en acte peut, en effet, appréhender son essence ; il se pense, et en se pensant il ne fait aucun appel au

1. *Ibid.*, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 44.

monde extérieur¹. Voilà la source de la fameuse distinction scolastique de l'intention première et de l'intention seconde². Appréhendant les données sensibles, l'intellect possible est une intention première : se dirigeant vers lui-même ou vers les intelligibles, l'intellect en acte est une intention seconde. Arrivé à saisir les intelligibles purs, l'intellect en acte monte un degré et devient un intellect acquis.

3^o *L'intellect acquis*

L'intellect acquis est un intellect en acte qui, étant parvenu à appréhender les intelligibles purs, devient capable de saisir les formes abstraites. Il existe, en effet, en dehors des intelligibles purs des formes abstraites qu'il ne faut pas confondre avec eux. Les intelligibles purs, rappelons-le, sont des intelligibles actualisés après avoir existé en puissance dans des matières. Au contraire, les formes abstraites sont toujours en acte, par nature ; elles ne sont pas, n'ont jamais été et ne seront jamais dans des matières³. Les Intelligences séparées, par exemple, étant immatérielles et toujours en acte, en font partie. Aucun des deux premiers intellects ne peut appréhender ces formes abstraites ; c'est l'intellect acquis, seul, qui peut le faire. D'ailleurs, pour que celui-ci arrive à les appréhender, il faut qu'il ait acquis auparavant tous les intelligibles purs ou la plupart d'entre eux⁴.

Mais comment les appréhende-t-il ? Le mot appréhender prête ici à une confusion qu'il faut éliminer, et la fonction de l'intellect acquis est une innovation propre à la doctrine alfarabienne, qu'il faut mettre en relief. Appréhender une forme par l'intellect, al Fârâbî a pris le soin de le noter, c'est l'abstraire des matières auxquelles elle se rattache. Lorsqu'il s'agit d'une forme abstraite par nature, une telle opération n'a plus lieu⁵. L'intellect acquis reçoit cette forme telle qu'elle existe en dehors de lui, sans rien y modifier. Dans cette réception, les sens ne jouent aucun rôle. L'intellect acquis appréhende les formes abstraites par une sorte d'intuition qui n'a pas de rapport avec les données sensibles⁶.

1. Cette distinction fut développée par Ibn Sinâ (*Naǧā*, pp.¹271, 360) à qui la scolastique latine l'avait sans doute empruntée. C'est surtout chez Duns Scot, parmi les philosophes chrétiens, que cette distinction arabe a pris une forme très nette (P. Janet, *Histoire de la philosophie*, p. 512). Il est à remarquer en outre que la distinction arabe offre beaucoup d'analogie avec la distinction stoïcienne de *συναίνόμενον* et *σήμεϊον* dont elle dérive vraisemblablement (van den Bergh, *Die Epitome*, p. v).

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 45.

3. *Ibid.*, p. 46.

4. *Ibid.*, p. 46.

5. *Ibid.*, p. 45.

6. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 52, 58.

Avec l'intellect acquis et les formes abstraites, nous aboutissons au dernier terme de l'intellection humaine. Notre âme intellectuelle ne dépasse pas le degré de l'intellect acquis, et notre pensée, étant arrivée à appréhender les formes abstraites, n'aspire plus à d'autres connaissances supérieures¹. Toutefois, ce degré n'est pas à la portée de tout le monde ; c'est pourquoi les hommes n'ont ni les mêmes connaissances ni la même faculté d'intellection.

On voit ainsi que l'intellect humain suit, selon al Fârâbî, une évolution progressive qui part de l'intellect possible et passe par l'intellect en acte pour aboutir à l'intellect acquis. Dans cette évolution chaque terme diffère de celui qui le suit quant à son objet et quant à sa fonction. Alors que l'intellect possible est un simple receveur des données sensibles, l'intellect en acte possède des intelligibles actuels et peut en appréhender d'autres. Enfin l'intellect acquis peut, après avoir épuisé ou presque épuisé les intelligibles purs, appréhender les formes abstraites. Cette évolution peut se traduire aussi en une hiérarchie ascendante et descendante de matières et de formes. En commençant par le bas, l'intellect possible est comme une matière de l'intellect en acte ; celui-ci, à son tour, est comme une matière de l'intellect acquis. Si l'on suit la série des intellects en sens inverse, on trouve que l'intellect acquis est comme une forme de l'intellect en acte ; ce dernier est la forme de l'intellect possible². A cette hiérarchie des intellects correspond une autre hiérarchie des formes intelligibles : au plus bas degré, on rencontre les intelligibles en puissance qui sont attachés à des matières ; au-dessus d'eux, viennent les intelligibles en acte qui ne sont que des formes matérielles actualisées ; au sommet, se trouvent enfin les formes abstraites qui ne peuvent en aucune façon se relier à une matière, et qui sont toujours en acte³. Une évolution hiérarchique : voilà le trait saillant de la théorie alfarabienne sur l'intellect humain.

Mais l'évolution de l'intellect ne peut s'effectuer d'elle-même ; car à sa base, nous n'avons que des intelligibles et un intellect possibles. Or on ne peut jamais passer de la puissance à l'acte sans un autre facteur qui soit en acte par nature. Ce facteur est l'Intelligence agente, la dernière des Intelligences séparées, qui n'appartient aucunement à notre corps⁴.

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 46.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Musl.*, 44, 45.

4^o *L'Intelligence agente*

L'intellect et les intelligibles qui sont en puissance deviennent en acte par l'Intelligence agente. Expliquant son rôle, al Fârâbî se sert d'une comparaison qui a fait fortune au moyen âge. L'Intelligence agente est à l'intellect possible ce que le soleil est à l'œil, lequel reste vision en puissance tant qu'il est dans les ténèbres. Lorsque la lumière parvient à la vue, nous saisissons en acte des sensations visuelles qui étaient auparavant en puissance. D'une manière analogue, l'Intelligence agente confère à l'intellect possible quelque chose qui joue à son égard le même rôle que la lumière à l'égard de la vue. De même qu'à la suite d'un rayon lumineux l'œil saisit en acte les sensations visuelles, de même par le concours de l'Intelligence agente l'intellect possible possède en acte des intelligibles qui étaient en puissance et, partant, il s'actualise lui-même¹.

Cette comparaison, aristotélicienne dans le fond et la forme, ne nous avance pas beaucoup. Comment peut-on concevoir un concours entre deux êtres de nature différente : un intellect humain et une Intelligence d'un caractère divin ? En quoi consiste, au juste, ce concours, et de quelle manière se fait-il ? Ces questions se posent au même titre à Aristote et à al Fârâbî. Ni le maître ni le disciple n'y ont apporté de solution nette. Un fait certain, c'est que de la comparaison aristotélisque on peut tirer une base de psychologie mystique ; qu'Aristote veuille l'accepter ou non, son langage le laisse entendre. En fait, ce langage a servi dans la scolastique orientale et occidentale à des interprétations illuministes qui s'opposent à l'esprit aristotélicien. Al Fârâbî est, peut-être, le premier des scolastiques qui l'ait utilisé en ce sens ; l'action de son Intelligence agente sur l'intellect humain contient un fond indéniable d'illumination.

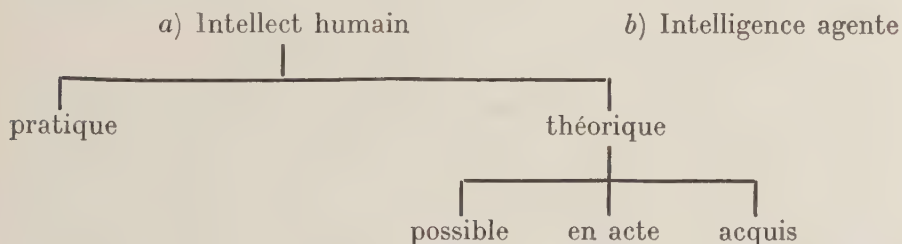
D'autre part, le philosophe arabe semble plus conséquent que son maître grec ; car, selon lui, l'Intelligence agente possède en acte toutes les formes qu'elle fournit aux différentes matières². Ainsi, de la part d'une Intelligence donatrice des formes on peut concevoir moins difficilement une action quelconque dans l'actualisation des intelligibles possibles. Au contraire, l'intellect agent d'Aristote ne paraît avoir en lui aucune forme en acte ; il actualise cependant toutes les formes qui sont en puissance.

1. *Ibid.*, pp. 44-45 ; cf. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 47. = *Kitâb al Siyâsât*, p. 7.

2. Al Fârâbî, *Liber Alfarabii de intellectu et intellecto*, texte latin édité et traduit par M. Gilson dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. IV, (1929-30), p. 123, (280-310) ; cf. traduction française, *ibid.*, p. 139.

A la suite de l'actualisation des formes matérielles, l'intellect possible s'actualise à son tour. Devenu intellect en acte sous l'influence de l'Intelligence agente, l'intellect humain suit son évolution jusqu'à ce qu'il arrive au degré de l'intellect acquis où l'homme se met en communication directe avec l'Intelligence agente¹.

On peut maintenant résumer la doctrine alfarabienne de l'intellect par le schéma suivant :



4. LA THÉORIE DE L'INTELLECT D'AL FÂRÂBÎ ET LA TRADITION ARISTOTÉLICIEENNE

Dans quelle mesure la doctrine de l'intellect d'al Fârâbî s'accorde-t-elle avec la tradition aristotélicienne ? A en croire al Fârâbî lui-même, elle est l'interprétation du problème qu'Aristote expose dans le *Livre III* du *De anima*². Certes la division de l'intellect en théorique et pratique, l'intellect possible et l'intellect en acte d'al Fârâbî sont d'origine purement aristotélétique ; mais son intellect acquis et son Intelligence agente ne se concilient pas facilement avec la doctrine péripatéticienne.

Quant à l'intellect acquis, Alexandre d'Aphrodisias l'avait connu de nom ; il a parlé du νοῦς ἐπίκτητος³. Voilà pourquoi certains arabisants ont confondu à tort l'intellect acquis d'al Fârâbî, tel que nous l'avons exposé, avec celui d'Alexandre⁴. En réalité, il n'en est rien ; le νοῦς ἐπίκτητος du commentateur grec diffère complètement

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 46.

2. *Ibid.*, p. 42.

3. *Alexandre, De anima*, éd., I. Bruns, pp. 81, 26-82. Cette expression se trouvait déjà chez Aristote (*De Gen. Animal*, III, 3, 736 b, 27 ; cf. Hamelin, *Le système d'Aristote*, p. 387, note 4).

4. Voir par exemple Fr. Dieterici, *Al Fârâbî's philosophische Abhandlungen*, p. 215 et M. Horten dans *Ueberwegs Grundriss*, 2^e éd., t. II, p. 305. Ces auteurs se sont basés, M. Gilson l'a bien fait remarquer (*Archives*, t. IV, p. 20, note 1), sur l'autorité de Zeller qui assimilait « l'intellectus acquisitus » au νοῦς ἐπίκτητος d'Alexandre (Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 4^e éd., III, 1, p. 826, note 27).

d'*al'aql al mostafâd* du philosophe arabe¹. Pour le premier, l'intellect acquis est un état intermédiaire entre l'intellect possible et l'intellect en acte². Pour le second, il se trouve au contraire à l'apogée de l'intellection humaine. C'est un intellect humain qui se couvre d'un caractère divin, puisqu'il se distingue à peine de l'Intelligence agente. Son rôle est visiblement mystique. Par une sorte d'intuition ou d'illumination, il reçoit directement les formes de l'Intelligence agente, qui se trouve immédiatement au-dessus de lui dans la hiérarchie des êtres.

L'intellect acquis ainsi compris n'a rien d'analogue dans la doctrine aristotélicienne; c'est une œuvre propre au mystique al Fârâbî. Al Kindî en avait déjà cité le nom en imitant sans doute Alexandre, mais il ne lui avait accordé ni un caractère divin ni un rôle illuministe. Mystique par goût, al Fârâbî voit dans l'intuition et l'illumination un moyen aussi sûr et grandement supérieur aux sens pour acquérir les formes abstraites. Cette mystique est puisée à bien des sources, parmi lesquelles il faut signaler les travaux de l'école d'Alexandrie et particulièrement la fameuse *Théologie apocryphe*, qui a exercé à cet égard une influence décisive sur al Fârâbî³.

En ce qui concerne l'Intelligence agente, elle est, au dire d'al Fârâbî, l'intellect agent d'Aristote⁴. De ce qu'Aristote entendait au juste par intellect agent on ne peut rien affirmer. L'interprétation d'al Fârâbî n'est pas moins vraisemblable qu'une autre. Que l'intellect agent soit Dieu, comme le disait Alexandre, ou qu'il soit une Intelligence agente, comme le dit al Fârâbî, il est toujours un être divin. Depuis Alexandre jusqu'à Zabarella, on cherchait à établir une relation entre le *De anima* et la *Métaphysique* d'Aristote. On attribuait à l'intellect agent psychologique un caractère transcendant, en le confondant avec le Dieu de la *Métaphysique*⁵. Al Fârâbî tente ce rapprochement, mais d'une autre manière: pour lui, l'intellect agent est une des Intelligences séparées de la *Métaphysique* qui se place dans le dixième degré des êtres intelligibles dérivant de Dieu⁶.

1. *Al'aql al mostafâd* veut dire, mot-à-mot, intellect acquis.

2. Ed. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*, t. III, p. 255.

3. Voir ici, pp. 189-190.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 46.

5. Ross, *Aristotle*, p. 152.

6. L'interprétation d'Alexandre ne cadre pas avec la hiérarchie des êtres que les philosophes musulmans établissent entre Dieu et l'homme. Ibn Sinâ la rejette expressément en montrant que l'intellect agent est à la fois un et multiple: il est multiple en tant qu'il contient les différentes formes intelligibles; son unité n'est qu'accidentelle. Par con-

Toutefois cette Intelligence agente joue un rôle étrangement opposé à la pensée d'Aristote. Elle est donatrice des formes qu'elle possède en elle et communique avec l'intellect acquis d'une façon intuitive. C'est par cette Intelligence que s'introduisent tous les éléments platoniciens et néoplatoniciens dans la psychologie aristotélicienne qu'al Fârâbî prétend professer.

De plus, soutenant l'existence d'une Intelligence qui joue le rôle d'un intellect agent unique pour toute l'humanité, al Fârâbî n'est pas en complet accord avec la thèse aristotélicienne, d'après laquelle toute âme doit avoir un agent et un patient ; une des grandes objections que la scolastique latine soulèvera contre la doctrine alfarabienne. En effet, ce monopsychisme, ainsi que l'appelle Liebniz, s'oppose à la lettre, sinon au fond, de la pensée d'Aristote.

Il est à remarquer que le rôle de l'Intelligence agente dans la psychologie d'al Fârâbî est en harmonie parfaite avec son système. Grâce à ce rôle, sa psychologie devient une partie de sa métaphysique et se relie intimement à sa cosmologie. Les opérations intellectuelles sont dirigées par un de ses dix principes qui gouvernent l'univers tout entier. Mais ce rôle ne s'accomplit qu'aux dépens de l'intelligence humaine, à laquelle l'Intelligence agente ne laisse presque rien à faire. L'activité mentale que l'homme doit posséder en propre est à peine marquée dans la psychologie alfarabienne. L'abstraction, qui est par excellence le travail de notre âme, ne se fait pas, suivant al Fârâbî, sans un concours extérieur qui vient de l'Intelligence agente. L'intellect acquis, qui est le degré supérieur de notre pensée, n'a d'autre rôle que de communiquer avec cette Intelligence.

Bref, aristotélicienne dans la base et néoplatonicienne dans le sommet, la théorie de l'intellect d'al Fârâbî ne manque pas d'une certaine faiblesse qui a provoqué une foule d'objections. Ce qui ne l'a pas empêchée cependant de jouer un rôle considérable dans la scolastique orientale et occidentale. Avant d'exposer ce rôle, il convient de dire quelques mots d'un traité qu'al Fârâbî consacre presque entièrement à cette doctrine.

séquent, il ne peut être Dieu qui est l'Être Un par essence (Ibn Sinâ, *Tis'orasâ'il*, pp. 127-128)

Rappelons ici que M. W. Ross, parmi les historiens modernes, soutient que l'idée de Dieu n'existe pas dans le *De anima* d'Aristote. D'après lui, il s'agit simplement d'une hiérarchie commençant par la matière, passant par l'homme, le ciel, les Intelligences et finissant par Dieu. L'intellect actif fait partie de cette hiérarchie, mais au-dessus de lui, il y a d'autres êtres que Dieu (Ross, *Aristotle*, p. 152). Voilà une interprétation qui ne diffère pas beaucoup de la thèse alfarabienne.

5. LE TRAITÉ DE L'INTELLECT D'AL FÂRÂBÎ

Le classificateur al Fârâbî a trouvé que le mot « intellect » a pris plusieurs sens suivant les différentes écoles et dans les différentes sciences. C'est pourquoi il s'est occupé de les déterminer dans un écrit intitulé : « *Maqâlat fî ma'ânî al 'aql lil mo'allim al thâni, al Fârâbî* »¹, c'est-à-dire : « Dissertation sur les significations du mot intellect, par le second maître, al Fârâbî² ». Travail nouveau dans ce genre, au moins dans le monde musulman, et qui témoigne d'une certaine érudition et est d'une portée spéciale au point de vue méthodologique. Classifier les diverses significations d'un mot d'après les divers auteurs et dans les différentes branches de la science, c'est l'idée mère des vocabulaires techniques et des dictionnaires scientifiques. Il est vrai que le traité d'al Fârâbî n'est pas un simple lexique ; c'est, dans une large mesure, un exposé doctrinal. Mais il fut, croyons-nous, au point de vue arabe, un modèle sur lequel on a composé d'autres écrits servant à déterminer le sens de quelques termes philosophiques et scientifiques³.

Dressant au préalable le plan de son travail, al Fârâbî montre que le mot intellect a des significations différentes dans les domaines suivants :

- 1° chez le vulgaire,
- 2° chez les Motakallemîn,
- 3° dans le livre de la démonstration d'Aristote,
- 4° dans le livre VI de son traité de morale,
- 5° dans son livre sur l'âme,
- 6° enfin dans son livre de métaphysique⁴.

De ces six significations, les quatre premières ne se rattachent pas directement à notre sujet. Nous allons cependant en dire un mot, pour donner une idée d'ensemble d'un traité qui est, à notre sens, une des sources principales de la grande polémique scolastique sur le problème de l'intellect.

1° Lorsque le vulgaire dit qu'un homme est intelligent, et, par conséquent, doué d'intellect, il entend par là, remarque al Fârâbî,

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 39 et suiv.

2. On sait qu'al Fârâbî est le second maître par rapport à Aristote, qui est le premier maître ; voir ici, p. 102.

3. I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ch. III, § 6, e.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 39.

un homme qui fait preuve de discernement¹. Mais cet homme peut employer son intellect à discerner les bonnes et les mauvaises actions. Appelons-nous intelligent un homme qui se sert de son intellect pour discerner les mauvaises actions ? Les uns disent oui ; les autres disent non, car l'homme intelligent doit avoir avec l'intellect certaines qualités morales et religieuses. En tout cas, pour les uns comme pour les autres, le mot intellect n'est pas employé dans le sens d'une faculté de l'âme, mais dans le sens de l'exercice de cette faculté. Or cet exercice s'applique uniquement, selon Aristote, à la prudence morale qui tend aux bonnes actions. Par conséquent, l'homme intelligent (raisonnable) doit aussi être vertueux. Celui qui est doué d'intellect, sans avoir de la vertu, s'appelle plutôt un rusé ou un retors².

2° Les Motakallemîn disent souvent que l'intellect exige ceci et refuse cela. Qu'entendent-ils par le mot intellect ? Selon al Fârâbî, ce mot désigne chez eux ce qui s'offre à l'esprit comme communément admis³.

Le philosophe arabe nous rapporte-t-il réellement le vrai sens du mot intellect chez les théologiens musulmans ? Un Ghazâlî dira certainement non⁴. Définissant *al 'aql* (l'intellect) Bâqillânî, grand disciple d'Ach'arî, dit qu' « il est une faculté innée par laquelle on distingue le nécessaire, le possible et l'impossible⁵. » Al Fârâbî lui-même ajoute, un peu plus bas, que les Motakallemîn tiennent à identifier leur intellect avec celui dont traite Aristote dans son livre sur la démonstration, et que nous allons immédiatement décrire. Mais il nous affirme d'avance qu'à lire leurs écrits, on n'y trouvera pas un autre sens du mot intellect que celui qu'il a indiqué⁶. Cette affirmation ne nous semble pas être fondée. En vérité, al Fârâbî veut surtout montrer que les argumentations des Motakallemîn, quoi qu'ils en disent, ne sont pas basées sur les principes nécessaires de la raison, qu'Aristote avait indiqués dans ses *Derniers Analytiques*. Il est bon de rappeler ici que, dans son *Tahâfot al Tahâfot*, Ibn Rochd reproche

1. Ici, le mot « raisonnable » rend peut-être mieux que le mot « intelligent ». Le sens qu'al Fârâbî entend. Le mot « intellect », ayant pris aussi une signification technique, ne correspond pas exactement à ce que le vulgaire entend par « raison », ni en arabe ni en français. Mais, pour employer un seul terme, nous avons gardé tout de même les mots « intelligent » et « intellect ».

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 39-40.

3. *Ibid.*, p. 40.

4. Ghazâlî identifie l'intellect des Motakallemîn avec celui dont traite Aristote dans les *Derniers Analytiques* (Ghazâlî, *Mi'yâr al'ilm*, p. 184).

5. Cité par Ghazâlî, *op. cit.*, p. 184.

6. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 42.

constamment à Ghazâlî de former des raisonnements dialectiques ou sophistiques¹. Ainsi les philosophes musulmans accusent les théologiens du même défaut. Mais cette accusation ne peut non plus être admise dans sa généralité.

3^o Dans son traité sur la démonstration, Aristote entend par intellect une faculté de l'âme grâce à laquelle on acquiert la certitude de propositions universelles. C'est une sorte d'aptitude naturelle, par laquelle l'homme distingue le vrai du faux sans réflexion ni argumentation².

4^o Aristote emploie encore le mot « intellect » dans le livre VI de son traité de morale, mais dans un autre sens³. Il entend par là une partie de l'âme, au moyen de laquelle nous élaborons nos jugements pratiques. Cet intellect nous indique ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Il est, à l'égard de nos actions, ce que l'intellect du traité de la démonstration est à l'égard de nos sciences : l'un règle notre conduite ; l'autre domine notre spéculation. L'intellect du traité de morale s'accroît avec l'âge, parce que l'expérience le développe et le perfectionne. Voilà pourquoi celui qui acquiert une grande expérience morale, et l'on n'atteint ce degré qu'à un certain âge, devient un conseiller dont les opinions sont très mûres⁴.

5^o Avec le cinquième sens, nous aboutissons à la grande théorie de l'intellect dont Aristote parle dans son livre sur l'âme⁵. Nous avons déjà exposé cette théorie d'après le traité que nous analysons et d'après d'autres écrits alfarabiens ; nous n'avons plus à y revenir. Remarquons simplement, pour la deuxième fois, qu'al Fârâbî cite dans cet exposé, sous le nom d'Aristote, des idées qui sont en opposition manifeste avec l'aristotélisme.

6^o Avant de terminer l'exposé du sens du mot « intellect » d'après le *De anima*, le texte arabe s'arrête. La sixième signification de ce mot, qu'al Fârâbî avait signalée dans son plan précité, fait défaut à toutes les éditions et aux manuscrits arabes de son traité qui nous sont connus⁶. Ce sont seulement des traductions latines

1. Ibñ Rochd, *Taháfot al Taháfot*, 3, 9, 18, 21, 23, etc.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.* pp. 40-41. Voir Aristote, *Poster. Analyt.*, II, cap. 15.

3. Comme l'a bien remarqué Fr. Dieterici (*Al Fârâbî's philosophische Abhandlungen*, p. 215), le mot νοῦς est ici plus ou moins confondu avec φρόνησις d'Aristote ; partant, le renvoi d'al Fârâbî correspond au livre VI, ch. iv, v, vi de l'*Ethique à Nicomaque*.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 41-42.

5. Aristote, *De anima*, III, 5.

6. M. Massignon a déjà fait des recherches là-dessus en espérant combler cette lacune ;

et hébraïques qui nous la rapportent. A en juger d'après le système alfarabien, on aurait pu la deviner si même les versions hébraïco-latines l'avaient aussi omise. En parfait accord avec ce système, la partie qui la concerne dans ces versions nous inspire la même confiance qu'un texte arabe¹.

Dans cette sixième signification, al Fârâbî cherche à relier sa psychologie à sa métaphysique. L'intelligence agente, qui est une des significations du mot intellect en psychologie, se trouve également en métaphysique. Cette Intelligence est toujours en acte ; elle agit sur des matières auxquelles elle fournit des formes. Toutefois, son action ne s'exerce pas toujours de la même manière, faute de matières disposées à la recevoir, ou parce que ces matières s'y refusent. Pour que son action s'accomplisse pleinement, il faut écarter tous les obstacles qui la gênent. Dès lors cette Intelligence n'est pas le Principe premier ; car ce principe doit être par essence capable de donner aux êtres leur perfection nécessaire, sans que rien entrave son action. Or nous venons de voir que l'Intelligence agente est incapable de remplir ce rôle. Ce qui prouve un certain défaut dans son essence et quelques imperfections dans son action².

De plus, cette Intelligence agit sur des corps ou des facultés qui ne dépendent pas uniquement d'elle. Elle a donc besoin d'autres êtres supérieurs qui lui fournissent les matières et les sujets sur lesquels son action s'exerce. Ces êtres sont les autres Intelligences séparées dont nous avons déjà parlé³. Les Intelligences séparées dérivent, l'une de l'autre, meuvent chacune leur sphère et se succèdent dans un ordre hiérarchique. Au sommet de cette hiérarchie se

mais il n'y est pas parvenu (*Archives d'hist. doct. et lit. du moyen âge*, IV, p. 152). Il me semble que la partie finale du traité d'al Fârâbî, traitant de questions que le fanatisme religieux ne tolérerait pas, fut consciemment retranchée.

1. Ne connaissant pas l'hébreu, nous jugeons la version hébraïque d'après la traduction allemande que Fr. Dieterici en a faite dans *Al Fârâbî's philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt*, Leiden, 1892, pp. 76-81.

En ce qui concerne le texte latin du « *De intellectu* » d'al Fârâbî, il a été traité de main de maître. M. Gilson en a fait une étude comparative d'après divers manuscrits et en a donné dans *Archives d'hist. doct. et lit. du moyen âge*, t. IV, pp. 115-126, une édition à laquelle nous renvoyons. Il en a fait également une traduction française (*op. cit.*, 126-141) qui prouve, comme il l'a bien remarqué, que les traducteurs latins étaient, sinon toujours heureux, du moins toujours consciencieux. *Ibid.*, p. 114.

2. Al Fârâbî, *De intellectu*, 325-340, éd., cité, p. 124 ; cf. trad. française, *ibid.*, p. 140. Inutile de remarquer qu'al Fârâbî réfute ici la thèse d'Alexandre d'Aphrodisias qui identifie l'intellect agent avec Dieu (voir ici, p. 133). Comparer cette critique à celle d'Ibn Sinâ (*ibid.*, p. 144 n° 6).

3. *Ibid.*, pp. 83-84.

trouve la première Intelligence, qui est le moteur du premier ciel. A la base se trouve la dixième et dernière Intelligence, que l'on appelle aussi Intelligence agente. Chacune de ces Intelligences est une substance qui a double nature ; elle est possible en soi et nécessaire par le principe dont elle est émanée. C'est par cette multiplicité qu'elle produit des êtres multiples. Etant une, la première Intelligence découle d'une substance absolument une et simple, d'un être qui est au-dessus de tout¹. « Quant au principe en vertu duquel le moteur du premier ciel est une substance, écrit al Fârâbî, il est nécessairement un sous tous les rapports ; il ne peut rien y avoir de plus parfait que lui, et il n'a pas de principe. C'est donc lui qui est le Premier de tous les principes, et le Principe du premier des êtres : voilà l'Intelligence dont parle Aristote dans sa *Métaphysique*. Chacun de ces principes est aussi une Intelligence, mais celle-là est l'Intelligence première, le premier être, le véritable premier et l'unique premier ; et les autres ne sont des Intelligences que par un ordre secondaire². »

A y regarder de près, le traité d'al Fârâbî ne nous offre pas de classification rigoureuse des différentes significations du mot intellect. En effet, le premier sens de ce mot qu'al Fârâbî constate chez le vulgaire ne diffère pas du quatrième qu'il expose d'après le livre VI de l'*Ethique* à *Nicomaque*. Pour le vulgaire, comme pour Aristote, il s'agit d'un intellect pratique qui dirige nos actions. De même l'intellect que les Motakallemîn réclament, quoi qu'en dise al Fârâbî, n'est pas différent de celui dont traite Aristote dans ses *Derniers Analytiques*. Il est vrai que les Motakallemîn ne sont pas toujours fidèles, dans leurs argumentations, aux principes nécessaires de la raison ; mais cela ne change en rien la signification qu'ils donnent au mot intellect. Enfin, pouvons-nous établir chez Aristote lui-même une distinction entre l'intellect des *Derniers Analytiques* et l'intellect du *De anima* ? Certains auteurs le prétendent³. Al Fârâbî, au contraire, ne semble pas le croire ; d'après lui, il est question dans les deux

1. Al Fârâbî, *De intellectu*, 365-385, éd. citée, p. 125 ; cf. trad. française, *ibid.*, 143.

2. « Set principium, dit le texte, quod est principium per quod substantiatur motor primi celi est unum ex omnibus partibus necessario, nec potest aliquid esse perfectius eo, nec est ei principium. Ipsum igitur est principium omnium principiorum et principium primorum que sunt et hoc est intelligencia quam ponit Aristoteles in littera in libro de metaphisica. Unumquodque autem illorum eciam intelligencia est, sed ille est intelligencia prima et primum quod est et uerum primum et unum primum, sed hec alia non fuerunt intelligencie nisi per illud secundum ordinem », *ibid.*, 390-398, p. 126 ; trad. française, *ibid.*, p. 141.

3. « La théorie des *Seconds Analytiques* et celle du troisième livre de l'*Ame*, écrit Renan, sans se contredire expressément, représentent, à mon avis, deux aperçus profondément distincts et d'origine différente sur le fait de l'intelligence » (Renan, *Averroès*, p. 127).

traités de l'intellect théorique, d'une faculté de l'âme qui est à l'organisation de notre spéculation, ce que l'intellect pratique est à la direction de nos actions. Cependant, il expose séparément le sens du mot intellect d'après ces deux traités comme s'il s'agissait de deux choses distinctes ; ce qui prête à des confusions quelquefois fâcheuses. A vrai dire, abstraction faite de son fond doctrinal, le traité d'al Fârâbî présente plutôt une sorte de statistique dans laquelle l'auteur indique les différents endroits où le mot intellect se trouve employé. Que ces emplois se ressemblent ou se répètent, il n'importe, pourvu qu'on les cite tous.

En dépit de ces remarques, ce traité est d'une importance capitale pour l'histoire du problème de l'intellect au moyen âge. Il présente le premier développement de ce problème dans le monde musulman, développement qui a agi incontestablement sur la scolastique orientale et occidentale. Son rôle dans la philosophie musulmane, que nous tâcherons de dégager sommairement, est des plus considérables. Joint aux travaux d'Ibn Sînâ, il a exercé une grande influence sur la philosophie chrétienne. Du point de vue occidental, le *De intellectu* est le seul écrit vraiment doctrinal par lequel al Fârâbî a été connu des penseurs latins¹.

6. L'INFLUENCE DE LA THÉORIE ALFARABIENNE DE L'INTELLECT

Si l'on compare le rôle du problème de l'intellect dans la scolastique orientale à celui qu'il a joué dans la scolastique occidentale, on trouve que le second dépasse le premier en importance et en acuité. Nous avons, pour ainsi dire, dans la philosophie médiévale un problème de l'intellect, parce que la scolastique latine en a fait une question très agitée et très vivante. Cela ne veut pas dire cependant que ce problème fût inconnu ou laissé de côté dans le monde musulman. Bien au contraire, c'est de matériaux fournis par les philosophes arabes que sont nées les controverses occidentales sur cette question. Mais, étant techniques et très ardues comme l'a bien remarqué Ibn Rochd, les problèmes psychologiques ont occupé surtout les philosophes². Ne touchant pas de près à des considérations religieuses, la question de l'immortalité de l'âme exceptée, ils n'ont pas beaucoup intéressé les théologiens musulmans. Un procédé par lequel on peut mesurer pres-

1. Sur les autres écrits d'Al Fârâbî traduits en latin, voir ici, p. 106, n° 1.

2. Ibn Rochd, *Tahâfot al Tahâfot*, p. 129.

que infailliblement l'importance d'une question spéculative dans la scolastique arabe consiste à fixer son rapport avec le point de vue religieux. Plus une question est liée à des matières religieuses, plus elle gagne du terrain et provoque de longues discussions. Il importe donc de montrer la place de la théorie de l'intellect d'al Fârâbî chez les théologiens, et son influence sur les philosophes musulmans. Une fois cette influence fixée, il nous sera facile d'expliquer son rôle dans la scolastique judéo-chrétienne.

a) *La scolastique arabe*

En exposant l'influence d'al Fârâbî dans le monde musulman, notre enquête s'engage toujours autour de trois hommes, à savoir : Ibn Sinâ, Ghazâlî et Ibn Rochd. Ibn Sinâ et Ibn Rochd s'imposent à nous comme les plus grands représentants de l'école arabe, dont il faut préciser la relation avec notre philosophe. Quant à Ghazâlî, il représente les théologiens qui entraient souvent en lutte avec la philosophie musulmane.

α) *Ibn Sinâ*¹

Ici comme ailleurs, Ibn Sinâ est le disciple fidèle d'al Fârâbî ; sa psychologie en général, et sa théorie de l'intellect en particulier semblent à première vue différer de celles de son maître. Certains auteurs l'ont d'ailleurs prétendu². Si l'on y réfléchit, on voit qu'en réalité, rien ne paraît moins évident : Ibn Sinâ commente et développe, comme toujours, les idées de son prédécesseur ; dans ce développement, il peut y avoir évidemment des éléments nouveaux que l'on n'a pas rencontrés chez al Fârâbî ; mais le fond de la psychologie avicennienne est manifestement alfarabien. Hâtons-nous de dire toutefois qu'Ibn Sinâ est plus ferme à l'égard de certaines questions sur lesquelles son maître paraît indécis ; c'est là une conséquence heureuse de quelques développements qui contribuent à la clarté des idées auxquelles ils se rattachent. Un problème se pose souvent d'une manière plus nette à

1. Sur la psychologie d'Ibn Sinâ, on peut consulter : B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus* (Abhandl. d. K. bayer. Akad. d. Wissensch. I. Cl. XI. Bd. I. Abh). München, 1866 ; Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, ch. VIII, pp. 207-238 ; M. Winter, *Über Avicennas opus egregium de Anima (Liber sextus naturalis). Grundlegender Teil, Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des K. Theresien-Gymnasiums in München für das Schuljahr 1902-1903*, München, 1903 ; Dj. Saliba, *Étude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926, ch. IV, pp. 183 et suiv., Et. Gilson, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. IV, 1929-30, art. *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, ch. III, pp. 38-74. Cette excellente étude, qui s'appuie surtout sur des sources latines est le couronnement de tous les travaux précédents.

2. Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 220.

mesure qu'on l'analyse et qu'on le développe davantage. Pour ne pas nous arrêter au détail, bornons-nous à étudier trois points sur lesquels al Fârâbî s'est séparé d'Aristote, pour montrer comment Ibn Sinâ suit son maître arabe tout en l'enrichissant.

Tout d'abord, nous avons remarqué qu'al Fârâbî définit l'âme en disant qu'elle est la forme du corps, tout en soutenant qu'elle est une substance simple et spirituelle¹. Ibn Sinâ prend la même position, mais avec plus de clarté et de précision ; d'après lui, l'âme est la perfection et la forme du corps : c'est elle qui l'organise, le nourrit, le fait croître et le meut. Elle est pourtant une substance spirituelle. Pour prouver la substantialité et la spiritualité de l'âme, Ibn Sinâ soulève et mène un débat d'une force et d'une originalité remarquables.

Y a-t-il vraiment une réalité que nous appelons âme ? Pour répondre à cette question, il suffit de supposer qu'un homme, ayant le visage voilé, se trouve subitement créé à l'âge adulte dès sa naissance et suspendu en l'air, de façon qu'il n'éprouve aucune sensation corporelle et qu'il n'ait conscience d'aucun de ses membres. Un tel homme affirmerait qu'il existe, bien qu'il ne puisse affirmer l'existence de son corps. Son affirmation, qui n'est pas due à une sensation corporelle suppose donc l'existence d'une réalité autre que le corps². Telle est la preuve de l'existence de l'âme que M. Gilson appelle l'argument de l'homme volant³. Cette preuve avicennienne, qui se trouvait déjà chez Saint Augustin, a fait fortune dans la scolastique latine⁴. On la verra encore dans les temps modernes sous la forme du *cogito*⁵ cartésien. L'homme volant dont nous parlons affirme son existence, parce

1. Voir ici, pp. 127 et suiv.

2. Ibn Sinâ, *Ichârât*, p. 119.

3. Et. Gilson, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. IV, p. 40, note 1.

4. St. Augustin, *De trinitate*, lib. X; cap. x, art. 13-16 ; cf. Et. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Paris, 1930, pp. 56-59. Nous ne voyons aucun moyen qui aurait permis à Ibn Sinâ d'emprunter à St. Augustin la preuve de l'homme voilé. M. Gilson suppose que tous deux l'ont puisée dans des écrits alexandrins (*Archives*, t. IV, p. 41, en bas). En ce qui concerne Ibn Sinâ, nous avons recherché dans la *Théologie apocryphe* et le *Livre des Causes*, qui sont les sources certaines du néoplatonisme arabe, mais nous n'y avons trouvé rien de pareil. En tout cas, originale ou reproduite, la preuve du philosophe arabe a bien servi de trait d'union entre lui et l'augustinisme dans la scolastique latine. Les Augustiniens y ont trouvé une tradition parente de la leur. (Et. Gilson, *Archives*, t. IV, pp. 41-42, en bas. Cf. *Archives*, t. I, p. 53).

5. Descartes, *Méditations*, 2^e éd., Adam-Tannery, t. VII, p. 27. La preuve d'Ibn Sinâ peut-être considérée avec raison, ainsi que l'a remarqué M. Gilson (*Archives*, t. I, p. 53, en bas) ; comme un argument édenté que l'on doit ajouter à ceux qu'a étudiés Léon Blanchet dans *Les Antécédents historiques du* : « *Je pense, donc je suis* », Paris, 1920.

qu'il a uniquement conscience de son âme. L'âme existe donc, produisant un effet qui lui appartient en propre.

Dira-t-on que cette âme est l'accident du corps, tout en étant saisissable en elle-même indépendamment du corps ? Si nous arrivons à démontrer que l'âme ne peut être accident, nous prouverons du même coup qu'elle est une substance : entre l'accident et la substance il n'y a pas d'intermédiaire. Pour que l'âme soit l'accident du corps, il faut que celui-ci soit constituésans elle et avant elle. Or il n'en est rien, puisque l'âme est la forme du corps ; c'est elle qui le fait exister tel qu'il est ; la preuve en est que le corps devient un simple cadavre, lorsque l'âme se sépare de lui. Si le corps était constitué sans l'âme, il devrait rester le même après le départ de celle-ci¹. De plus, c'est l'âme seule par le moyen de ses facultés qui exerce toutes les fonctions animales : nutrition, génération et sensation ne peuvent avoir lieu sans elle ; il va de soi que l'intellection est son rôle propre. Cette intellection intervient bien dans les opérations corporelles ; une idée purement abstraite peut influencer sur notre corps d'une manière puissante². Dès lors le corps existe parce qu'il a une âme, et non le contraire ; par conséquent, l'âme ne peut être son accident. Resterait donc à affirmer qu'elle est une substance distincte.

La substantialité de l'âme ne s'oppose point à sa spiritualité. Considérée même sous la forme de l'intellect matériel, l'âme est capable de recevoir des formes intelligibles. Or ces formes ne sauraient exister dans un sujet corporel³. Voilà une preuve de la spiritualité de l'âme que nous avons déjà rencontrée chez al Fârâbî⁴. A cette preuve, Ibn Sinâ en ajoute d'autres. L'âme se connaît, et connaît qu'elle connaît sans avoir besoin d'instrument corporel ; au contraire, un sens ne se perçoit pas lui-même et une imagination ne s' imagine pas elle-même ; ce qui prouve que l'âme a une nature différente de celle de ces facultés attachées au corps⁵. En outre, les facultés organiques se fatiguent à mesure que leur action se prolonge ou s'intensifie. Une longue lecture fatigue les yeux, une forte lumière nous aveugle et un coup de

1. Ibn Sinâ, *Ichârât*, pp. 120-121, 176.

2. *Ibid.*, p. 121, 122.

3. Ibn Sinâ, *Najâ*, pp. 285-290. = *Ichârât*, pp. 130-132.

4. Voir ici, p. 129. Il est à remarquer qu'Ibn Sinâ a développé la preuve d'al Fârâbî d'une manière saisissante et très subtile que nous n'avons pu, faute de place, reproduire ici. L'essentiel pour nous, c'est de souligner la filiation des idées entre al Fârâbî et son disciple. Quant à la richesse que celui-ci apporte à la doctrine de son maître, elle demande une étude spéciale.

5. Ibn Sinâ, *Najâ*, pp. 292-294. = *Ichârât*, p. 134. Al Fârâbî a déjà esquissé cet argument (*Mofâriqât*, p. 7).

tonnerre nous assourdit. Il en va tout autrement de notre intellect ; plus nous l'exerçons, plus il se développe. Lorsqu'il parvient à résoudre des questions ardues, il n'éprouve pas de difficulté à en résoudre d'autres qui sont moins difficiles. Sans doute, semble-t-il parfois fatigué, mais sa fatigue vient surtout de l'imagination, faculté corporelle à laquelle il se rattache¹. Enfin toutes les parties du corps s'affaiblissent à mesure que l'âge avance, et cet affaiblissement commence généralement à partir de quarante ans. Pour notre âme, au contraire, c'est à cet âge qu'elle atteint sa maturité. Elle continue ensuite à appréhender les formes intelligibles d'une manière plus parfaite². Selon Ibn Sinâ, un vieillard raisonne mal, non parce que son esprit s'est affaibli, mais parce qu'il s'occupe plutôt de son corps. En effet, notre âme a deux fonctions qui s'opposent en quelque sorte : d'une part, elle organise le corps ; de l'autre elle est la faculté de l'intellection. Absorbée par l'une de ces deux fonctions, elle accomplit mal l'autre³.

Ce plaidoyer remarquable, qui a joué un grand rôle dans la scolastique occidentale, s'accorde parfaitement avec l'esprit alfarabien. Certains de ses éléments sont d'ailleurs, nous l'avons signalé, empruntés textuellement à al Fârâbî. Il a toutefois un autre avantage : c'est, outre sa richesse abondante, de nous révéler la source où les deux philosophes musulmans ont puisé une thèse qui ne cadre pas avec l'aristotélisme. On peut remarquer aisément qu'Ibn Sinâ et l'auteur inconnu de la *Théologie apocryphe* défendent avec une force presque égale la spiritualité de l'âme⁴. Cette question avait, on le sait, préoccupé l'école d'Alexandrie et la *Théologie apocryphe* en a apporté l'écho dans le monde musulman. Ses arguments sur la spiritualité de l'âme ne sont pas sans analogie avec ceux d'Ibn Sinâ. Son interprétation de la formule aristotélicienne que « l'âme est la forme du corps » a dû sans doute exercer une influence sur les premiers philosophes arabes⁵. Ni pour l'auteur de la *Théologie apocryphe*, ni pour al Fârâbî et Ibn Sinâ, le mot forme n'est pris ici dans un sens aristotélicien. Aristotéliquement parlant, une âme, forme du corps, ne saurait être une substance distincte.

Ayant mis en relief la substantialité et la spiritualité de l'âme, Ibn Sinâ n'est pas embarrassé pour démontrer son immortalité. Son maître, âl Fârâbî, disait tantôt que l'âme est immortelle, tantôt qu'elle

1. Ibn Sinâ, *Najâ*, pp. 294-295.

2. *Ibid.*, pp. 295-296. Cet argument se trouve aussi, mais d'une manière très sommaire, chez al Fârâbî (*Mofâr.*, p. 7).

3. Ibn Sinâ, *Najâ*, pp. 296-297.

4. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, 4, 7, 24 et suiv.

5. *Ibid.*, p. 31.

est mortelle¹. Selon lui, au contraire, la destruction du corps ne porte aucune atteinte à l'âme ; car toute chose qui périt à la suite de la destruction d'une autre doit lui être liée de quelque manière. Or la relation concevable entre corps et âme peut être la simultanéité, la postérité ou l'antériorité. A supposer que l'âme dépende du corps comme d'un être simultané qui existe en même temps qu'elle, la relation entre eux est accidentelle ou essentielle. Si elle est accidentelle, la destruction de l'un ne devra pas entraîner la destruction de l'autre. Si elle est essentielle, on est amené à soutenir que ni âme ni corps n'ont, chacun, une essence propre, puisque l'essence de l'un est relative à celle de l'autre ; c'est leur union qui forme une essence. Mais nous avons déjà démontré que l'âme est une substance distincte. Supposons maintenant que l'âme dépende du corps, comme de quelque chose d'antérieur ; cette relation implique que le corps est cause de l'âme ; mais nul genre de causalité n'est possible entre eux. Le corps, n'ayant pas de force propre, ne peut être une cause efficiente de l'âme ; c'est par des facultés accidentelles qu'il agit, et de telles facultés sont incapables de créer une nouvelle substance. Il ne peut être non plus une cause réceptive de l'âme, puisqu'on sait que cette dernière n'est pas imprimée en lui comme une forme dans une matière. On ne peut admettre enfin que le corps soit la cause formelle ou finale de l'âme, parce que ce serait subordonner le supérieur à l'inférieur. La dernière hypothèse consistant à considérer l'âme comme antérieure au corps ne la soumet pas évidemment à celui-ci ; car l'antérieur ne saurait dépendre du postérieur. Il en résulte que l'existence de l'âme ne dépend nullement de l'existence du corps ; partant, la destruction de celui-ci n'entraîne pas la destruction de celle-là².

En outre, par son essence, l'âme doit être immortelle ; car tout être corruptible possède la vie en acte et la corruption en puissance. Il contient alors deux principes antagonistes dont l'un est le principe de la permanence et l'autre le principe de la destruction. Etant une substance simple, l'âme ne peut renfermer en elle ces deux principes opposés. Et puisqu'elle existe, elle ne contient aucun élément de destruction³.

En écoutant cette argumentation, on n'hésite pas à affirmer que selon Ibn Sinâ l'âme, qu'elle que soit sa forme, est immortelle. Il s'agit évidemment de l'âme raisonnable ; quant à l'âme végétale ou animale, elle est mortelle, puisqu'elle est inséparable du corps. Al Fârâbî avait distingué l'âme humaine sous la forme de l'intellect en

1. Voir ici, pp. 29-30, 131.

2. Ibn Sinâ, *Najâ*, pp. 302-306.

3. *Ibid.*, pp. 306-309. = *Ichdrât*, p. 178.

acte ou acquis, et sous la forme de l'intellect hylique¹. La première est incontestablement immortelle ; la seconde présente pour lui une difficulté : il en affirme tantôt la mortalité, tantôt l'immortalité. Une pareille distinction ne se trouve nulle part chez Ibn Sinâ. Elle ne cadre pas, en outre, avec son principe que l'âme raisonnable ne change pas de nature lorsqu'elle devient un intellect en acte ou un intellect acquis².

En second lieu, tout en s'inspirant de la classification aristotélique des facultés de l'âme, al Fârâbî l'avait développée et modifiée à certains égards³. Ibn Sinâ continue l'œuvre de son maître en l'élargissant encore davantage. Il fait des facultés de l'âme des divisions et des subdivisions assez compliquées et vraiment scolastiques que nous ne pouvons exposer ici en détail. Nous nous contentons d'en donner un schéma, permettant de constater qu'autant Ibn Sinâ s'approche d'al Fârâbî, autant il s'éloigne d'Aristote.

Les âmes :	Leurs facultés :	
a) l'âme végétative,	1 ^o nutritive, 2 ^o augmentative, 3 ^o générative.	
b) l'âme animale,	I	impérative, exécutive,
	II	externes : les 5 ou les 8 sens. internes : { sens commun ou « <i>fanlâsia</i> », imagination, imaginative : { estimative chez l'animal, cogitative chez l'homme, mémoire.
c) l'âme raisonnable.	I. pratique ⁴ .	
	II. théorique :	{ intellect hylique, — en acte, — acquis ⁵ .

1. Voir ici, p. 129.

2. *Ibid.*, pp. 159-160.

3. *Ibid.*, pp. 124-125.

4. Ibn Sinâ, comme al Fârâbî, attribue à l'intellect pratique un pouvoir produisant certains états affectifs, tels que le plaisir, la douleur, le rire et la rougeur, rôle que le Stagirite n'avait pas enseigné (*Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 72-73 ; Ibn Sinâ, *Najâd*, p. 267 ; cf. Et. Gilson, *Archives*, t. IV, p. 57, note 1).

5. Ibn Sinâ, *Najâd*, pp. 258-272. = *Ichârât*, pp. 123-126, 134-136. Comparer cette classification à celle d'al Fârâbî (voir ici, pp. 123-124.).

On voit dans ce tableau la division de l'intellect, telle qu'al Fârâbî l'avait enseignée. A la tête des intellects humains, Ibn Sinâ place l'Intelligence agente. Intellects humains et Intelligence agente ont chez lui la même hiérarchie et le même fonctionnement que chez son maître¹. Généralement Ibn Sinâ enrichit les idées d'al Fârâbî ; mais, en ce qui touche le problème de l'intellect, il se borne essentiellement à les reproduire avec exactitude.

Il y a là cependant deux remarques à faire. Tout d'abord, le langage d'Ibn Sinâ est si compliqué qu'il a provoqué certaines confusions, notamment dans les traductions latines, et qu'il a amené quelques auteurs à établir des différences entre sa classification de l'intellect et celle d'al Fârâbî. Il place quelquefois entre l'intellect hylique et l'intellect acquis deux autres intellects dont l'un est « *al 'aql bil malaka* », intellect habituel, et dont l'autre est « *al 'aql bil fi'l* », intellect en acte. Y a-t-il vraiment une différence entre ces deux intellects ? Certains textes avicenniens semblent le suggérer². C'est ainsi que les traducteurs latins et certains auteurs modernes distinguent chez Ibn Sinâ l'intellect habituel de l'intellect en acte³. En réalité, ces deux intellects ne diffèrent pas l'un de l'autre. L'auteur du *Najâ* dit d'ailleurs expressément que l'intellect habituel peut être appelé un intellect en acte par rapport à l'intellect possible, qui n'a rien d'actuel⁴.

Le philosophe arabe parle aussi d'un esprit saint ou d'une faculté sacrée⁵. M. Carra de Vaux a cru que cette faculté forme un nouveau degré dans la classification avicennienne de l'intellect⁶. A consulter Ibn Sinâ lui-même, on trouve qu'il ne lui consacre pas un degré propre dans cette classification. D'autre part, cette faculté se trouvait déjà chez al Fârâbî, et nous en parlerons prochainement⁷.

S'inspirant des sources latines dans lesquelles il y a peu de chose sur la cosmologie alfarabienne, M. Gilson soutient que « l'étroitesse du lien qui rattache la cosmologie à la théorie de la connaissance ap-

1. Ibn Sinâ, *Najâ*, pp. 315-316.

2. Id., *Tis'o rasâ'il*, p. 80.

3. Sur cette distinction dans les traductions latines, voir Et. Gilson, *Archives*, t. IV, p. 62. Parmi les auteurs modernes, M. Carra de Vaux donne une classification de l'intellect chez Ibn Sinâ, suivant laquelle l'intellect habituel est distingué de l'intellect en acte (Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 220).

4. Ibn Sinâ, *Najâ*, p. 271.

5. Ibn Sinâ, *Ichârât*, p. 126.

6. Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 221.

7. Voir ici, pp. 185-186

paraît avec plus d'évidence encore dans la doctrine d'Avicenne¹. » En fait, et après ce que nous avons déjà dit², l'Intelligence agente, qui est l'élément cosmique dans la théorie arabe de la connaissance, joue le même rôle chez al Fârâbî que chez Ibn Sînâ. C'est par elle que l'intellect passe de la puissance à l'acte et que les formes possibles deviennent des intelligibles en acte. Sans son concours, l'abstraction ne peut avoir lieu. Arrivé au degré de l'intellect acquis, l'homme communique directement avec elle et en reçoit les formes abstraites par une sorte d'illumination. Toutes les formes émanent d'elle, quand l'homme est prêt à les recevoir³. Pour Ibn Sînâ, comme pour al Fârâbî, cette Intelligence est un des dix principes directeurs de l'univers⁴.

Néanmoins, selon al Fârâbî, l'intellect possible suit une évolution progressive sous l'influence de l'Intelligence agente. Dans cette évolution, il change de nature et devient les formes intelligibles en les appréhendant⁵. La preuve en est que l'intellect possible est, d'après lui, mortel, alors que l'intellect en acte et l'intellect acquis ne le sont pas. Ibn Sînâ, au contraire, n'admet pas ce changement, ni cette identification de l'intellect avec l'intelligible. Certains auteurs, remarquant-il, pensent que l'intellect devient la forme intelligible même lorsqu'il l'appréhende⁶. Une telle thèse est inconcevable, parce qu'en appréhendant la forme *A*, par exemple, l'intellect change de nature ou non. S'il ne change pas, c'est-à-dire s'il reste le même après l'appréhension qu'avant, il n'y a pas d'identification entre lui et la forme *A*. Et s'il change de nature, son changement peut être accidentel ou essentiel. Quel qu'il soit, ce changement ne produit pas l'identification que ces auteurs soutiennent. Car un changement accidentel ne modifie pas l'essence de l'intellect et un changement essentiel implique que l'intellect devient autre après l'appréhension qu'auparavant ; d'où il résulte que les formes intelligibles ne s'identifient pas avec l'intellect primitif, mais avec un nouvel intellect, ce que l'on ne prétend pas soutenir⁷. En outre, ajoute Ibn Sînâ, si l'on y réfléchit, on trouve que nul changement ne se fait sans matière ; or, nous avons déjà démontré que l'âme est une substance spirituelle⁸. Il y a plus ; dire qu'une chose

1. Et. Gilson., *Archives*, IV, p. 64.

2. Voir ici, pp. 142, 144-145.

3. Ibn Sînâ, *Ichârât*, p. 129.

4. Ibn Sînâ, *Najâ*, pp. 315-316.

5. Voir ici, p. 143.

6. Ibn Sînâ, *Ichârât*, pp. 178-179.

7. *Ibid.*, p. 179.

8. *Ibid.*

en devient une autre sans changer de nature et sans se composer avec la seconde pour en former une troisième, c'est professer une thèse de pure rhétorique. De deux choses on ne peut faire une seule, à moins qu'elles ne perdent toutes les deux leur nature propre¹.

Ibn Sinâ rompt ici à la fois avec al Fârâbî et avec la tradition péripatéticienne. Pour al Fârâbî, comme pour Alexandre d'Aphrodisias, dans l'acte d'appréhension, l'âme devient l'intelligence même. Par contre, Ibn Sinâ refuse d'identifier le sujet avec son objet et l'âme avec ses formes. Les formes intelligibles se trouvent dans l'âme, tant que celle-ci les pense. Lorsqu'elle cesse de les penser, elle ne les possède plus en acte ; par conséquent, il n'y a pas en elle un réservoir de formes intelligibles². Si elle tend à les acquérir de nouveau, il faut qu'elle retourne de nouveau vers l'Intelligence agente dans laquelle ces formes se trouvent toujours en acte. L'évolution de notre intellect consiste uniquement à acquérir l'habitude de communiquer plus ou moins facilement avec cette Intelligence³. L'intellect en acte y atteint plus rapidement que l'intellect en puissance ; l'intellect acquis est en communication constante avec elle.

Que l'âme ne possède pas un trésor de formes abstraites, al Fârâbî semble l'avoir soutenu avant Ibn Sinâ. D'après lui, l'imagination et la mémoire sont les seules facultés conservatrices que l'homme possède. La première conserve les impressions sensibles et la seconde les données du sens interne et de l'imaginative⁴. Quant aux formes intelligibles, c'est dans l'Intelligence agente qu'elles résident. De cette Intelligence, notre âme les reçoit par émanation ou par intuition. « L'âme humaine seule, écrit notre philosophe, peut appréhender la quiddité et l'essence d'une forme séparée de toutes les relations étrangères, et considérée en tant qu'elle s'applique à plusieurs. Cette appréhension se fait par une faculté qui s'appelle intellect théorique. L'âme est donc comme un miroir pour lequel l'intellect théorique est le polissage. Dans cette âme, les formes intelligibles s'impriment par émanation divine, comme s'impriment des corps sur des miroirs polis⁵. » Toutefois al Fârâbî admet une transformation dans la nature de l'intellect sous l'influence de l'Intelligence agente, transformation à laquelle son disciple ne croit pas.

1. *Ibid.*, p. 180.

2. *Ibid.*, p. 129.

3. *Ibid.*, p. 128.

4. Voir ici, pp. 123-124.

5. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 74-75. = Cf. *Ta'liqât*, p. 14.

Pour conclure, une âme considérée comme une substance spirituelle, une classification plus large de ses facultés, et une base illuministe de la théorie de la connaissance, voilà les trois éléments nouveaux qu'al Fârâbî avait introduits dans la psychologie aristotélicienne. Ibn Sinâ les lui emprunte en les enrichissant, à certains égards, d'une manière remarquable. Dans cet enrichissement, le néoplatonisme qui caractérise la philosophie musulmane se montre dans son plein jour. Nous avons déjà anticipé en faisant remarquer que le néoplatonisme arabe a été élaboré par al Fârâbî et développé par Ibn Sinâ¹. Cette remarque se trouve confirmée ici par une de ses applications : sans se séparer de son maître, Ibn Sinâ le complète dans une direction néoplatonicienne. On voit ainsi combien il est faux de dire avec Forget qu'Ibn Sinâ mêle moins qu'al Fârâbî aux enseignements du Stagirite des tendances et des doctrines néoplatoniciennes².

Ibn Sinâ complète également son maître arabe à un autre point de vue, en défendant ardemment l'immortalité de l'âme. Cette défense est d'autant plus précieuse qu'elle s'accorde avec la thèse religieuse de l'Islam. Nous allons voir ce que disent les théologiens musulmans de la théorie alfarabo-avicennienne sur l'âme³.

β) Ghazâlî et le point de vue religieux

Dans les diverses sectes chiïtes ou sonnites et les différentes écoles théologiques ou juridiques de l'Islam, on trouve des considérations sur l'âme. Certains parlent de sa chute, de sa spiritualité et de la supériorité de l'intellect sur elle ; d'autres traitent de la métempsychose dans son rôle, ses divers procédés et ses conséquences. La chute de l'âme, que la *Théologie apocryphe* étudie longuement, est une des questions sensationnelles chez les Ismâ'iliens et les Qarmates⁴. La transmigration de l'âme, que les Pythagoriciens soutenaient dans l'antiquité, eut une certaine vogue dans le monde musulman⁵. Des

1. Voir ici, p. 41.

2. J. Forget, *Un chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne* dans *Revue néo-scholastique*, Paris, 1894, t. I, p. 19.

3. Pour avoir une idée complète des conceptions théologiques concernant l'âme dans le monde musulman, on peut consulter le grand traité d'Ibn Qayyim al Jawziyya (*Kilâb al roûh*, le Livre de l'âme, Haydarâbâd, 2^e édit., 1324 h.) ; voir aussi I. Goldzieber, *Kitâb-Ma'ânî al-nafs*, *Buch vom Wesen der Seele*, Berlin, 1907.

4. *Die Sogenannte Theologie des Aristoteles*, pp. 4-6. Sur la doctrine de la chute de l'âme chez les Qarmates et les Ismâ'iliens, il n'y a pas d'étude appropriée ; mais on en trouve çà et là dans leurs écrits des récits nombreux.

5. Sur l'origine et le rôle de cette doctrine dans le monde musulman, on peut consulter avec profit « *Dohâ al Islâm* » (L'Avant Midi de l'Islam), de M. A. Amîn, le Caire, 1933, pp. 238-241.

sectes religieuses comme les Saba'ïtes, les Hâ'ïtites et les Noçayrites et de grands savants, comme le médecin Râzi, l'ont professée¹. Suivant ces écoles, l'âme voyage indéfiniment d'un corps à l'autre sans subir aucune destruction. C'est surtout sous une influence hindoue que cette doctrine envahit la littérature arabe². La métempsychose est, on le sait, une des bases essentielles des religions des Indes³. Directement ou par l'intermédiaire de la Perse, elle a été répandue parmi les musulmans. Enfin les mystiques de l'Islam, comme partout d'ailleurs, ont fait des analyses assez intéressantes des états affectifs (*'ilm al qolôûb*)⁴.

Cependant toutes ces données ne sont pas proprement scientifiques ; aucune de ces écoles n'a formé une doctrine psychologique dans le vrai sens du mot. Nous ne nous attendons donc pas à voir chez les théologiens musulmans une critique sérieuse du problème de l'intellect. C'est essentiellement sur la spiritualité et l'immortalité de l'âme que portent leurs investigations. D'ailleurs l'enseignement de l'Islam n'encourage pas l'étude de l'âme, sous quelque forme que ce soit. C'est un sujet très aride qu'il faut laisser à la révélation et à la science divine. « On te demande (à Mḥammad), dit le *Qor'ân*, ce qu'est l'esprit, réponds que l'esprit appartient à Dieu et que vous ne connaissez que peu de choses⁵ ». Voilà pourquoi certains juristes musulmans (Malik et Châfi') interdisent d'étudier l'âme dans sa nature et ses fonctions⁶.

S'attachant à un sensualisme radical, Ach'arî a beaucoup douté de la spiritualité de l'âme⁷. Mais son école a fini par adopter une doc-

1. Les Saba'ïtes sont les partisans du fameux 'Abd Allâh Ibn Saba' (Chahrastâni, *Milal*, t. I, pp. 132-133 ; *Encyc. de l'Islam*, t. I, p. 30, art. 'Abd Allâh B. Sabâ', par M. Th. Houtsma), les Hâ'ïtites sont les disciples d'"Abd Allâh B. Ha'it, qui a formé une secte autonome après avoir été l'élève du grand mo'tazilite Nazhzhâm (Chaharastâni, *Milal*, II, pp. 42-43). On sait que les Noçayrites forment une des grandes sectes chi'ïtes (*Ibid.*, t. I, pp. 143-145).

2. Bayrouî, *Tahqiq ma lil Hind min maqûla*, London, 1887, pp. 27-32.

3. *Ibid.*, pp. 24 et suiv. ; cf. Franck, *Dict. des sciences philosophiques*, art. *La métempsychose*, pp. 1094-98. On y discute la thèse selon laquelle Pythagore aurait emprunté sa théorie de métempsychose à une source égyptienne ou hindoue (*Ibid.*, p. 1095).

4. L. Massignon, Cours inédit sur *l'histoire des doctrines philosophiques arabes à l'Université du Caire*, 1912 (La première conférence de ce cours se trouve dans la *Revue du monde musulman*, t. XXI, pp. 149-157) ; Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, 1902, pp. 185 et suiv.

5. *Qor'ân*, XII, vers 87. Le mot « *roûh* », que nous avons traduit par « esprit », peut être entendu dans le sens de l'ange qui sert d'intermédiaire entre Dieu et le prophète ou dans le sens de l'âme (Ibn Qayyim, *Kitâb al roûh*, pp. 241-45). C'est le second sens qui nous convient ici.

6. L. Massignon, *Recueil de textes inédits*, p. 131.

7. *Ibid.*, Ibn Qayyim, *Kitâb al roûh*, p. 81, 178, 282.

trine pleinement spiritualiste. Selon cette doctrine, l'âme est une substance spirituelle et immortelle. Après la destruction du corps, l'âme du fidèle va au paradis, et celle de l'infidèle, en enfer ; telle est la doctrine de l'orthodoxie musulmane soutenue par Imâm al Ḥaramayn, le maître de Ghazâlî¹. Elle se trouve aussi chez tous les Soufis ; sans la spiritualité de l'âme, le soufisme n'aurait aucune base².

Cette doctrine s'accorde, dans son ensemble, avec les idées alfarabo-avicenniennes³. Ghazâlî, qui la professe, trouve pourtant le moyen de la réfuter dans son attaque contre les philosophes. Il critique dans son *Tahâfot* point par point les arguments par lesquels al Fârâbî et Ibn Sînâ démontrent la substantialité et la spiritualité de l'âme⁴. Il y montre en outre que son immortalité, défendue surtout par Ibn Sînâ, n'est pas fondée⁵. Dans ces critiques, la position du grand théologien est très faible pour une double raison. D'une part, il critique ici des idées qu'il adopte ailleurs et qui ne sont pas en opposition avec le dogme musulman ou, tout au moins, avec la doctrine dite orthodoxe de l'âme. Tenant compte de cette contradiction, il dit qu'il va critiquer les thèses philosophiques d'un point de vue purement spéculatif⁶. Mais, d'autre part, ses critiques spéculatives sont fort embarrassées. Quelquefois il pose mal les idées des philosophes et les discute d'une manière arbitraire. Citons-en un exemple : un des arguments par lesquels les philosophes ont démontré la spiritualité de l'âme consiste à dire qu'elle se connaît et connaît qu'elle connaît, alors que les sens ne se perçoivent pas eux-mêmes⁷. Pour réfuter cet argument, Ghazâlî concède que d'habitude un sens ne se perçoit pas ; mais il proclame que cette habitude peut être changée par un miracle

1. *Ibid.*, pp. 81, 284 et suiv. ; Massignon, *Recueil*, p. 131.

2. *Ibid.*, pp. 131-132.

3. Nous nous demandons même si Imâm al Ḥaramayn († 1085) n'a pas formé cette doctrine sous une influence alfarabienne ou avicennienne. Nous avons vu que son maître Ach'arî soutenait la matérialité de l'âme. Pour qu'il rompit avec lui, il fallait qu'il eût subi une autre influence étrangère. Un des arguments par lesquels Ibn Sînâ démontre la spiritualité de l'âme appuie cette hypothèse. Dans cet argument, le philosophe arabe critique l'atomisme, doctrine chère à Ach'arî qui ne voyait pas d'autres réalités en dehors de l'atome et de Dieu. On dirait qu'il a l'intention de réfuter le matérialisme du chef de l'orthodoxie musulmane sans citer son nom (Ibn Sînâ, *Najâ*, pp. 285-290). Déjà aux temps d'Imâm al Ḥaramayn, l'atomisme était passé de mode. Par suite les êtres spirituels ont conquis une existence propre.

4. Ghazâlî, *Tahâfot*, pp. 71-78.

5. *Ibid.*, pp. 78-81.

6. *Ibid.*, p. 71.

7. Voir ici, p. 154.

quelconque¹. Il est évident que le changement miraculeux, si on l'admet, ne porte aucune atteinte à l'argument philosophique, puisqu'il n'est pas un fait normal. L'auteur du *Tahâfot* ajoute encore que l'âme peut être une faculté corporelle tout en se connaissant. Nos sens, qui se rattachent tous au corps, ont entre eux des propriétés différentes. Pourquoi n'admettons-nous pas que l'âme soit un sens attaché au corps en ayant la propriété de se connaître²? Cette argumentation aurait eu de la force si Ghazâlî avait prouvé au préalable que parmi nos sens définis il y en a, du moins, un qui se connaît.

En un mot, Ghazâlî, théologien et mystique, se contredit visiblement lorsqu'il discute la spiritualité de l'âme. Il se contredit encore davantage en combattant des philosophes qui soutiennent que l'âme est immortelle.

γ. Ibn Rochd³

Ibn Rochd a bien vu la faiblesse des critiques ghazaliennes quand il a fait remarquer qu'elles tiennent plutôt de la sophistique dans un domaine qui s'y oppose. « La science de l'âme, dit-il, est si subtile et si haute qu'on ne peut l'atteindre par la polémique⁴ ». Bien qu'il ne soit pas d'accord avec ses prédécesseurs sur la substantialité et la spiritualité de l'âme, l'auteur du *Tahâfot al Tahâfot* les défend contre les attaques injustifiées de Ghazâlî⁵. Quant à la question de l'immortalité de l'âme, il évite habilement de se prononcer d'une façon nette sur ce point⁶.

C'est un fait à signaler qu'Ibn Rochd ménage autant que possible, dans son *Tahâfot al Tahâfot*, les divergences qui séparent les théologiens et les philosophes. Toutes les fois qu'il se trouve en face d'un problème théologique en opposition manifeste avec les idées philo-

1. Ghazâlî, *Tahâfot*, p. 74.

2. *Ibid.*, p. 75.

3. La psychologie d'Ibn Rochd, comme tout son système, n'est pas encore étudiée d'une manière systématique et complète. Les études qui en ont été faites sont pour la plupart philologiques ou fragmentaires, et n'en donnent pas une idée satisfaisante. Inutile de remarquer que le bel ouvrage de Renan sur *Averroès et l'averroïsme* est plutôt historique que doctrinal. Nous y renvoyons cependant pour quelques notions de la psychologie averroïste (Renan, *Averroès*, ch. II, pp. 133-159), réserve faite de certaines interprétations sur lesquelles nous ne sommes pas d'accord avec l'illustre historien et dont nous avons cité quelques exemples (voir ici, p. 167). On peut consulter également Munk, *Mélanges*, pp. 444 et suiv. ; de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, pp. 194-196.

4. Ibn Rochd, *Tahâfot al Tahâfot*, p. 128.

5. *Ibid.*, pp. 127-132.

6. *Ibid.*, 132-133.

sophiques, il recule ou passe à côté. Ayant pour but de concilier dans ce livre la religion et la philosophie, il ne veut évidemment pas élargir le fossé entre elles. Combien de fois ne renvoie-t-il pas à ses autres écrits et n'évite-t-il pas d'y traiter en détail certaines questions philosophiques ! *Tahâfot al Tahâfot* a été écrit surtout pour le vulgaire, dont le langage doit différer de celui du philosophe¹. C'est le langage de la majorité à laquelle la religion parle d'une manière simple. On détruit à la fois la religion et la philosophie en les confondant et on les sauve toutes deux en les distinguant l'une de l'autre. Une des grosses fautes de Ghazâlî dans le combat qu'il a livré contre les philosophes, c'est d'avoir traité dans un ouvrage théologique des sujets propres à la philosophie². Défendant les philosophes et la philosophie, Ibn Rochd fut obligé de le suivre, parce qu'il tenait à montrer la fausseté de ses arguments. Cependant il ne s'est pas laissé entraîner à donner des exposés philosophiques dans un livre qui ne convenait pas à ce dessein. C'est ainsi que s'expliquent des contradictions, au moins apparentes, entre l'Ibn Rochd du *Tahâfot al Tahâfot* et l'Ibn Rochd de la *Métaphysique* ou du *De anima*. Renan a déjà fait observer que ce n'est pas dans le *Tahâfot* qu'il faut chercher la véritable pensée d'Ibn Rochd³. Cela ne veut pas dire toutefois que le philosophe de Cordoue y accepte purement et simplement le système des théologiens musulmans. Bien au contraire, il l'y critique avec vigueur ; mais il y expose aussi de façon modérée les doctrines philosophiques.

Fidèle aristotélicien, ou tenant tout au moins à l'être, Ibn Rochd ne peut admettre la thèse d'al Fârâbî et d'Ibn Sinâ selon laquelle l'âme est une substance spirituelle. Comme Aristote, il soutient qu'elle est la forme du corps, et une forme ne saurait être une substance. Forme du corps, elle en est inséparable et lui est relative, comme la forme est relative à la matière⁴. Elle disparaît avec lui, puisqu'on ne peut concevoir une forme sans sa matière. Pour Ibn Rochd, l'âme est donc mortelle et périssable comme le corps. Cependant pour ne pas s'opposer ouvertement à la tradition religieuse, il ne professe pas expressément cette opinion dans son *Tahâfot al Tahâfot* ; il y donne même des passages d'où l'on peut tirer l'idée de l'immortalité de l'âme⁵. Mais il déclare ailleurs que cette immortalité est une chimère, et cite en faveur de cette théorie un texte d'al Fârâbî selon lequel

1. *Ibid.*, pp. 53-54.

2. Ibn Rochd, *Faṣl al maqâl*, pp. 17-18.

3. Renan, *Averroès*, p. 154.

4. De Boer, *The Hist. of philos.*, p. 194.

5. Ibn Rochd, *Tahâfot al Tahâfot*, p. 129 ; cf. Renan, *Averroès*, pp. 154-155.

« dire que l'homme devient une substance séparée, ce sont des contes de vieilles femmes ; car ce qui naît et périt ne saurait devenir immortel¹. »

Autant Ibn Rochd interprète fidèlement la pensée aristotélienne sur la nature de l'âme, autant il s'en éloigne, sans le vouloir sans doute, en ce qui concerne le problème de l'intellect ; il en donne, sous le nom d'Aristote, une théorie qui porte manifestement une marque néoplatonicienne. Cette théorie est peut-être la partie la plus curieuse et la plus discutée de son œuvre. Il est vraiment étrange de voir Ibn Rochd rompre avec Alexandre d'Aphrodisias pour se rallier à Themistius. Est-ce la difficulté de la question qui l'amène à mal traduire les idées de son maître et à abandonner un patronage qui lui était cher ? Il avoue que le problème de l'intellect est invincible et qu'il s'en est fait plusieurs opinions ; mais c'est à ses *Grands Commentaires sur le traité de l'âme* qu'il nous renvoie pour connaître la véritable².

Selon ces *Commentaires*, Ibn Rochd divise l'intellect en intellect actif et en intellect matériel. L'intellect actif est divin et immortel ; il ordonne les choses du monde sublunaire, les sépare les unes des autres et les combine entre elles. Il accomplit ces besognes seul ou avec l'aide du mouvement régulier des corps célestes³. Ainsi Ibn Rochd est d'accord avec Alexandre pour attribuer à cet intellect un caractère divin ; mais il n'admet pas avec lui qu'il soit Dieu lui-même.

Quant à l'intellect matériel ou en puissance, il n'est point une simple disposition individuelle, ainsi que le pensait le philosophe d'Aphrodisias : « O Alexandre, s'écrie Ibn Rochd, si, pour Aristote, ce mot d'intellect matériel ne signifiait rien d'autre qu'une certaine préparation, comment aurait-il développé cette comparaison entre

1. Ibn Rochd, *Traité sur l'Intellect hylique et sa conjonction avec l'intellect actif*, in fine cité par Munk, *Mélanges*, p. 348, note 3.

2. A la fin de sa *Paraphrase du Traité de l'âme*, Ibn Rochd écrit ce post-scriptum : « Ce que j'ai exposé ici sur l'intellect hylique, c'est mon opinion d'autrefois ; mais après avoir plus profondément étudié les paroles d'Aristote, il m'a semblé que l'intellect hylique, considéré comme une substance recevant une faculté, ne saurait être, sous aucun rapport, une chose en acte, c'est-à-dire une forme quelconque ; car s'il en était ainsi, il ne recevrait pas toutes les formes... C'est l'opinion professée d'abord par Abou Bakr B. al Sayeg qui nous a induit en erreur. » Il ajoute ensuite que « celui qui veut connaître sa véritable opinion devra recourir à ses *Commentaires sur le Traité de l'âme* ; néanmoins, il n'a pas cru devoir supprimer ce qu'il avait dit dans la *Paraphrase*, parce que beaucoup de savants avaient déjà cité sa première opinion, et parce qu'il s'agit d'interpréter une opinion d'Aristote, qui peut paraître douteuse » (S. Munk, *Mélanges*, pp. 442-443).

3. Averrois Cordubensis *In Aristotelis Libros de anima commentarii*, lib. III, summa, I, cap. III, comm. 20 ; cité par Duhem, *Le Système du monde*, IV, p. 568.

l'intellect matériel et l'intellect actif en prenant soin de marquer les points sur lesquels ils s'accordent et ce en quoi ils diffèrent¹. » Ce n'est pas Alexandre qu'il faut écouter ici, remarque Ibn Rochd, mais Themistius. D'accord avec celui-ci, il dit que l'intellect matériel est quelque chose de supérieur à notre âme et à l'individu. Il est éternel et impérissable, parce qu'il appartient à l'humanité tout entière. Il n'est pas uni au corps et n'est aucunement mêlé à la matière. Numériquement un, il est le patrimoine de toute l'espèce humaine². Ainsi, pour toute l'humanité, il n'y a qu'un seul intellect agent et un seul intellect possible.

Ibn Rochd est assez obscur sur la relation et la distinction entre ces deux intellects. Il soutient que l'intellect agent exerce une influence sur l'intellect possible ; c'est lui qui rend nos représentations intelligibles. Cependant les deux intellects sont universels, impérissables et ne diffèrent que par leur action ; autrement, ils sont un. « Toutes les fois, écrit-il, que l'on considère les rapports de l'intellect en puissance avec l'intellect actif, on trouvera que, d'une certaine manière, ils sont deux choses, et que, d'une autre manière, ils sont une seule chose. Ils sont deux choses par suite de la diversité de leurs actions, car l'action de l'intellect actif consiste à engendrer, et celle de l'intellect matériel à être informé. Mais ils sont une seule chose parce que l'intellect matériel reçoit sa perfection de l'intellect actif et comprend cet intellect³. »

L'opinion que le philosophe de Cordoue adopte sur l'intellect matériel diffère sensiblement, quoi qu'en dise Renan, de l'aristotélisme classique, tel qu'il est connu chez les commentateurs grecs et les premiers philosophes arabes⁴. Pour Alexandre d'Aphrodisias, comme pour al Fârâbî, cet intellect est essentiellement individuel. En dotant l'espèce humaine, Ibn Rochd supprime presque complètement, des phénomènes psychiques, la personnalité de la conscience. Toutefois, il établit, à côté de l'intellect actif et de l'intellect matériel, un troisième, qu'il appelle l'intellect passif⁵. Cet intellect passif est une simple capacité individuelle et mortelle. C'est ce qui a fait dire à Renan, croyons-nous, que la divergence entre Ibn Rochd et Alexandre n'est guère que

1. Ibn Rochd, *op. cit.*, lib. III, summa, I, cap. III, comm. 19 ; cf. Duhem, *op. cit.*, IV, p. 564.

2. Ibn Rochd, *op. cit.*, lib. III, summa, I, cap. I, comm. 5 ; cité par Duhem, *op. cit.*, IV, p. 565.

3. Ibn Rochd, *op. cit.*, lib. III, summa, I, cap. III, comm. 20.

4. Renan, *Averroès*, p. 140.

5. De Boer, *The History of philosophy in Islam*, p. 195.

dans les mots¹. Quoi qu'il en soit, en suivant Themistius et en universalisant l'intellect matériel, Ibn Rochd devient plus néoplatonicien que ses prédécesseurs arabes, ce qui est un défaut, à ses yeux du moins, contre lequel il a souvent protesté.

On a beau critiquer une doctrine ; on n'échappe guère à son action : les idées ne sont jamais inertes ; elles agissent toujours, amies ou ennemies, admises ou réfutées. C'est ainsi qu'Ibn Rochd, qui a tant déploré l'innovation alfarabo-avicennienne, en a subi la forte influence. Son intellect actif n'est rien d'autre que l'Intelligence agente de ses prédécesseurs arabes. Cet intellect actif joue chez lui le même rôle que chez eux : il agit sur les formes matérielles en les actualisant et sur notre intellect passif en l'attirant vers lui. Uni à l'intellect actif, l'intellect passif d'Ibn Rochd devient l'intellect acquis d'al Fârâbî et d'Ibn Sînâ. A ce degré, l'homme atteint des connaissances que les sens ne peuvent lui fournir². Voilà le mysticisme de la psychologie alfarabienne embrassé par le grand aristotélicien musulman.

Aussi Ibn Rochd est-il partagé entre deux influences différentes en psychologie comme dans les autres domaines. Il soutient avec Aristote que l'âme est la forme du corps et qu'elle n'est pas, par conséquent, une substance spirituelle. Il reste, en outre, fidèle à la classification aristotélicienne des facultés de l'âme, en repoussant l'élargissement qu'al Fârâbî et Ibn Sînâ y ont introduit. Mais il doit, en revanche, à ses devanciers arabes un élément néoplatonicien et mystique. Cet élément qui repose sur l'Intelligence agente, source d'illumination et d'intuition, est le fait le plus caractéristique de la psychologie alfarabo-avicennienne. Duhem se demande si Ibn Rochd ne partageait pas l'erreur d'al Fârâbî en attribuant à Aristote la *Théologie apocryphe* et le *Livre des Causes* dont il aurait pu tirer la notion d'un intellect actif semblable à l'Intelligence de Plotin et de Proclus³. On n'a nullement besoin de faire une telle hypothèse, sachant qu'Ibn Rochd est le successeur d'al Fârâbî et d'Ibn Sînâ. Le philosophe de Cordoue s'efforçait d'effectuer un retour radical à Aristote, mais l'évolution historique a des lois, contre lesquelles on lutte vainement. Il tenait à être le disciple fidèle d'Aristote ; il l'a été dans la plus grande mesure possible. Toutefois ce serait méconnaître la réalité, si l'on oubliait qu'il appartenait aussi à une tradition philosophique arabe déjà établie.

1. Renan, *Averroès*, p. 140.

2. Munk, *Mélanges*, p. 454, voir ici, p. 189.

3. Duhem, *Le système du monde*, t. IV, pp. 567-568.

b) *La scolastique judéo-chrétienne*

On a jugé exactement le rôle des penseurs juifs dans la philosophie médiévale en disant qu'ils ont servi surtout d'intermédiaire entre la philosophie musulmane et la philosophie chrétienne. Polyglottes érudits et interprètes fidèles, ils se sont vraiment assimilés la philosophie arabe afin de la rendre en hébreu ou en latin. S'ils n'ont pas été originaux ou novateurs, ils ont montré une forte compréhension des idées qu'ils ont apprises. Leur maître incontesté, Maïmonide¹, est un exemple frappant de cette assimilation et de cette compréhension. Elevé au sein de l'école arabe, il en a adopté la doctrine presque dans tous ses détails. Par son *Guide des Égarés*, il a servi aussi de liaison entre cette école et la scolastique latine. Ce livre est réellement un miroir qui reflète avec exactitude et clarté la pensée arabe.

Nous avons déjà montré qu'au point de vue théologique et métaphysique, Maïmonide fut un fidèle alfarabiste. Son Dieu, dans son pouvoir et ses attributs, ne diffère guère de celui d'al Fârâbi². La théorie des dix Intelligences, chez lui comme chez les philosophes arabes, sert de base à la cosmologie et à la physique³. Au point de vue psychologique, il ne change pas d'attitude. Il reprend exactement la théorie alfarabienne de l'intellect. D'après lui, l'intellect hylique ou en puissance est une disposition individuelle à recevoir les formes matérielles résidant dans le corps. L'intelligible possible réside aussi dans les choses ; car tout ce qui est en puissance doit nécessairement avoir un substratum. En appréhendant l'intelligible en puissance et en s'identifiant avec lui, l'intellect hylique devient un intellect en acte⁴. Lorsque l'intellect en acte épuise les formes intelligibles et s'identifie avec elles, il devient un intellect acquis.

Ce passage de la puissance à l'acte et de l'intellect en acte à l'intellect acquis ne se fait pas tout seul. Il lui faut l'action d'une Intelligence active, unique et détachée de toute matière⁵. Cette Intelligence, qui n'est en aucune façon logée dans des corps, est la dernière des

1. Ibn Gabirol n'a pas laissé une doctrine psychologique comparable à celle d'al Fârâbi. Nous ne savons même pas s'il s'est occupé de questions psychologiques. L'hypothèse de Löwenthal qu'il aurait donné un écrit psychologique, aujourd'hui perdu, est très hasardeuse. (Et. Gilson, *Archives*, t. IV, p. 80, note 2).

2. Voir ici, p. 66.

3. *Ibid.*, p. 116-117.

4. Maïmonide, *Guide des Égarés*, part. I, pp. 304-308, part. I, p. 373.

5. *Ibid.*, part. IV, pp. 53 et suiv.

Intelligences séparées¹. Pour qu'elle exerce son action, il faut qu'elle trouve une matière préparée dans l'intellect possible². Si cette matière n'est pas bien préparée, l'Intelligence agente n'accomplit pas parfaitement son action.

Ce récit sommaire nous fournit un nouvel argument pour appuyer une thèse que nous avons déjà soutenue, suivant laquelle Maïmonide appartient plutôt à la tradition alfarabo-avicennienne qu'à celle d'Ibn Rochd. Sa théorie de l'intellect n'est qu'une copie exacte de celle d'al Fârâbî. A l'opposé d'Ibn Rochd, il considère l'intellect matériel comme une disposition individuelle, et non comme une propriété collective qui appartiendrait à toute l'humanité. Il professe aussi une théorie sur l'immortalité de l'âme qui est tout à fait alfarabienne. D'après lui, seul est immortel l'homme qui s'est élevé à la perfection dernière et à la possession de l'intellect en acte ou de l'intellect acquis. Si l'homme n'arrive pas à ce degré, son âme reste attachée au corps et disparaît avec lui. Les âmes de l'élite sont donc immortelles, alors que les autres sont vouées à la destruction³. Un seul point le sépare d'al Fârâbî, c'est qu'il soutient, sous l'influence d'Ibn Bâja, que les âmes de l'élite ne demeurent pas, après la disparition des corps, distinctes les unes des autres⁴. Elles forment au contraire une unité numérique, parce qu'elles sont exemptes de la matière qui est le principe d'individuation.

*
* *

Maïmonide nous mène au seuil de la scolastique latine. Ses successeurs juifs sont plutôt des traducteurs que de véritables penseurs. Ils ont transmis la philosophie arabe dans le monde occidental, où elle recevra une autre vie et une nouvelle histoire.

On peut aisément établir une liste des problèmes fondamentaux de la philosophie et de la théologie scolastique en Occident. La matière première, les formes, les réalités universelles, le principe d'individuation et la théorie de l'intellect : voilà les préoccupations constantes des philosophes chrétiens au moyen âge. Les théologiens, à leur tour, se sont occupés de l'éternité du monde, de l'immortalité de l'âme, des futurs contingents, de la prédestination, du rapport de

1. *Ibid.*, part. II, ch. iv, pp. 59-60.

2. *Ibid.*, part. II, ch. xvii, pp. 138-139.

3. *Ibid.*, part. I, ch. lxx, p. 327, part. II, ch. xxv, p. 205.

4. *Ibid.*, part. I, ch. lxxiv, p. 433-434.

la religion et de la philosophie. Ces divers problèmes correspondent, pour la plupart, à des questions analogues qui ont agité le monde musulman ; ce qui fait voir que la scolastique latine forme une suite naturelle de la scolastique arabe. Assurément les penseurs chrétiens sont redevables aux penseurs musulmans de nombreux sujets. Mais en tête de ces sujets, il faut ranger le problème de l'intellect, qui a occupé en Occident une place toute particulière ; il y produisit une forte impression et y provoqua des attaques acharnées.

On peut dire, sans être contredit, que l'histoire de la philosophie arabe dans la scolastique latine se ramène essentiellement aux critiques du problème de l'intellect et des questions qui en découlent. Lié à la théorie de la connaissance et à la question des universaux, ce problème est, pour les philosophes chrétiens, un point névralgique. Touchant à la question de l'immortalité de l'âme et à la vie de l'au-delà, il suscite chez les théologiens des critiques sans fin. Un en apparence, le problème de l'intellect se scinde, en effet, en plusieurs questions et renferme divers sujets. L'homme possède-t-il un intellect agent ou n'a-t-il qu'un seul intellect possible ? — Et si l'intellect humain est simplement possible, comment résoudre le problème de la connaissance ? Par quel moyen se forment les idées générales ? Sont-elles l'œuvre de notre esprit, ou y a-t-il des facteurs surhumains qui interviennent dans leur formation ? — Agent ou possible, l'intellect humain est-il mortel ou immortel ? — S'il est immortel, gardera-t-il son individualité après la destruction du corps, ou se confondra-t-il avec les autres intellects ? En d'autres termes, chaque âme aura-t-elle, après la dissolution du corps une personnalité propre, ou toutes les âmes formeront-elles un tout unique ? A ces quatre questions correspondent respectivement les quatre problèmes suivants : l'unité de l'intellect, la théorie de la connaissance, l'immortalité des âmes et leur identification (union) après la disparition des corps. Chacun de ces problèmes fut l'objet de luttes ardentes de la part des scolastiques chrétiens contre les philosophes musulmans. Guillaume d'Auvergne traite d'hérésie très dangereuse l'idée suivant laquelle toutes les âmes humaines se confondent en une seule âme après la mort. Cette erreur enlève aux âmes l'autre vie et la gloire, pour lesquelles elles ont été créées¹. Non contents d'avoir combattu l'unité de l'intellect à diverses reprises dans leurs œuvres, Albert le Grand et Saint Thomas, dans l'école dominicaine, se sont crus obligés d'y consacrer, chacun de son côté,

1. *De Universo*, édit. 1516, II, 1^a, cap. X ; t. II, fol. ccii ; cf. Duhem, *Système du monde*, V, pp. 272-273.

un traité spécial¹. Alexandre de Halès et Duns Scot, dans l'école franciscaine, ne lui ont pas ménagé les critiques².

Toutefois, en dépit de ces attaques, la théorie de l'intellect est peut-être la partie de la philosophie arabe qui a exercé l'influence la plus profonde sur la scolastique occidentale. Elle y eut des partisans qui l'ont professée et rapprochée de leurs idées propres. Saint Thomas tenait bien compte de son influence et s'indignait surtout de voir des chrétiens se faire disciples des philosophes musulmans³. Voilà pourquoi ses critiques de la théorie de l'intellect ne visent pas seulement l'école musulmane, mais aussi d'autres écoles chrétiennes qui s'y rattachent. C'est cette influence que nous essayons de montrer ici brièvement.

Des divers aspects du problème de l'intellect, nous n'étudions que la question de l'unité et son rapport avec la théorie de la connaissance. Ces deux points représentent le trait saillant de la psychologie alfarabienne dont il faut préciser la portée dans le monde occidental. Quant aux questions de l'immortalité des âmes et de leur identification après la destruction des corps, elles n'occupent pas une place spéciale chez notre philosophe et exigent des études que les limites de notre travail ne permettent pas. D'ailleurs en ce qui concerne l'unité de l'intellect, nous laisserons de côté la thèse d'Ibn Rochd, qui attribue aux hommes un seul intellect agent et possible. Cette thèse, que certains scolastiques ont qualifiée d'insaisissable et d'absurde, appartient plutôt à l'histoire de l'averroïsme⁴.

La théorie de l'intellect d'al-Fârâbî s'est introduite dans la scolastique occidentale par divers moyens. Elle fut connue directement par son traité du *De intellectu*, dont nous avons parlé, et qu'on a traduit en latin d'assez bonne heure⁵. Deux autres sources en ont donné plus de détails ; ce sont le *De anima* d'Ibn Sinâ et la *Philosophia* de Ghazâlî⁶. Encore une fois, le disciple prend la place de son maître, mais à juste titre et grâce à la grande richesse qu'il apporte à leur enseignement commun. C'est plutôt par le *De anima* que la théorie

1. Renan, *Averroès*, pp. 232, 234. On sait que le traité d'Albert le Grand, que ce dernier a plus tard inséré presque textuellement dans sa *Somme*, s'appelle *De unitate intellectus contra Averroistas* (édit. Jammy, t. V, p. 218). Celui de St. Thomas est intitulé *De unitate intellectus adversus Averroistas* (éd. Roux-Lavergne, t. XVII, opusc. XVI ; pp. 771 et suiv.).

2. Renan, *Averroès*, pp. 265-266.

3. *Ibid.*, p. 240 ; cf. Et. Gilson, *Archives*, I, p. 113.

4. P. Duhem, *Système du monde*, t. IV, pp. 561-562.

5. Voir ici, pp. 146 et suiv.

6. Sur ces traductions, voir Amable Jourdain, *Recherches*, pp. 107-120.

alfarabienne de l'intellect fut éclaircie et répandue parmi les penseurs chrétiens, et c'est sous le nom d'Ibn Sinâ surtout qu'elle fut étudiée et discutée. Pour elle, comme pour la théorie des dix Intelligences, c'est l'autorité du disciple qui l'emporte. En Occident, aussi bien qu'en Orient, on ne peut parler de l'influence d'al Fârâbî sans passer par son grand successeur Ibn Sinâ ; les deux philosophes se complètent et forment une unité inséparable. S'il est injuste de sacrifier le disciple au profit de son maître, il sera ingrat de méconnaître l'importance de celui-ci dans un domaine où il est l'initiateur. Du reste, les hommes du moyen âge ont su gré à al Fârâbî du rôle qu'il a joué dans la formation de la théorie arabe de l'intellect. Défendant son point de vue, Roger Bacon, par exemple, se réfère à deux autorités, Ibn Sinâ et al Fârâbî¹. Quant à Ghazâlî, il n'a fait qu'exposer les idées de ses prédécesseurs avec beaucoup de clarté et de précision. Qu'il ait professé réellement ces idées ou non, il a contribué, par ses *Maqâsid al Falâsifa*, à les propager en Orient et en Occident.

Deux faits, rappelons-le, constituent la caractéristique de la théorie alfarabienne de l'intellect. D'une part, l'homme naît avec une simple disposition à recevoir les formes matérielles que l'on appelle l'intellect possible. Pour qu'il effectue les différentes opérations intellectuelles, il lui faut, d'autre part, un facteur actif qui vient de l'extérieur. Ce facteur est l'Intelligence agente dont émanent toute illumination et toute intuition. L'homme ne possède donc qu'un seul intellect possible. L'intellect agent est unique pour toute l'humanité et n'est rien d'autre que la dixième Intelligence séparée. L'abstraction et la formation des concepts en général impliquent un concours divin dont cette Intelligence est la source. De ces deux faits dépend tout le sort de la théorie alfarabienne ou alfarabo-avicennienne de l'intellect dans le monde occidental. N'attribuant à l'homme qu'un seul intellect possible, al Fârâbî, selon l'objection éternelle des scolastiques, détruit la personne et rend inexplicables le progrès et la différence des intelligences individuelles². Il s'oppose surtout à la thèse aristotélicienne, suivant laquelle il doit y avoir dans l'âme, comme en toute autre nature, un agent et un patient. Il se trouve ainsi aux prises avec les défenseurs d'Aristote qui n'admettent aucun changement dans la doctrine de leur maître. Mais, en revanche, faisant intervenir un agent

1. Renan, *Averroès*, p. 263, note 2 ; cf. Et. Gilson, *Archives*, I, p. 106.

2. Cette objection fut posée, pour la première fois, par Guillaume d'Auvergne et reprise ensuite, sous différentes formes, par Albert le Grand et St. Thomas (Renan, *Averroès*, pp. 229-230, 233, 234, 241).

illuminateur dans les opérations intellectuelles, il se rapproche des idées avec lesquelles les scolastiques étaient déjà très familiers. Rien ne s'accorde mieux avec l'illumination augustinienne qu'une doctrine soutenant que l'intellect humain est purement un réceptacle des formes intelligibles qui lui viennent de l'Intelligence agente. Pour al Fârâbî, comme pour Saint Augustin, la connaissance humaine suppose une grâce divine. Il est vrai que pour l'évêque d'Hippone cette grâce vient directement de Dieu, alors que pour le philosophe musulman, c'est par l'intermédiaire de l'Intelligence agente qu'elle nous arrive¹. Mais, comme l'a bien fait remarquer Saint Thomas, chrétiens et musulmans s'accordent à affirmer que Dieu est la fin de toutes les illuminations².

La doctrine alfarabo-avicennienne contient donc, si j'ose dire, une circonstance aggravante et une circonstance atténuante. Si on la juge d'un point de vue aristotélicien, on n'hésite pas à prononcer sa condamnation. Si on la compare à l'augustinisme, on lui accorde beaucoup de faveur. C'est ce qui existait en fait ; il s'agissait d'une part de choisir entre al Fârâbî et Aristote, et de l'autre, de concilier l'illumination augustinienne avec l'un ou l'autre. De là sont sortis trois courants concernant le problème de l'intellect, et qui se sont manifestés dans la scolastique latine à la fin du xiii^e siècle et pendant les deux premiers tiers du xiiii^e. En acceptant l'unité de l'intellect, tout en faisant appel à l'illumination pour accomplir les opérations intellectuelles, on est alfarabien et dans une certaine mesure augustinien. Toutefois un chrétien ne peut admettre une source d'illumination autre que Dieu. Si l'on arrivait à transférer les fonctions de l'Intelligence agente à un Dieu illuminateur, la doctrine alfarabo-avicennienne deviendrait entièrement l'illumination augustinienne. C'est la tâche dont s'est occupé le courant de l'augustinisme avicennisant, ainsi que l'appelle M. Gilson, ou, ce qui revient au même au point de vue arabe, l'augustinisme alfarabisant⁴. Si l'on soutient que l'homme possède

1. M. Gilson a fait observer qu'il y a une autre différence entre l'illumination augustinienne et l'illumination alfarabienne. La première porte sur la vérité des jugements et non sur le contenu des concepts (Et. Gilson, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, Paris, 1929, 1^{re} partie, ch. v, 2-3). La seconde fait, au contraire, dériver toutes les idées d'une source divine (Et. Gilson, *Archives*, IV, p. 107). Toutefois les deux renferment un élément mystique indéniable.

2. Et. Gilson, *Archives*, I, p. 114.

3. Et. Gilson, *Archives*, IV, p. 105.

4. M. Gilson envisage la question dans ses relations avec Ibn Sinâ, ce qui est tout à fait juste au point de vue occidental. Nous y introduisons al Fârâbî, parce que nous croyons avoir suffisamment montré qu'il est le vrai précurseur du problème arabe de l'intellect et de son rapport avec la théorie de la connaissance. On discute d'ailleurs la dénomination de l'augustinisme avicennisant et on en propose d'autres (Et. Gilson, *Archives*, II, p. 102,

un intellect agent et un intellect possible, en laissant place à l'illumination dans l'acquisition de nos connaissances, on est à la fois aristotélicien et augustinien. Tel est le courant qu'on pourrait appeler l'augustinisme aristotélisant. Des radicaux, enfin, ne veulent qu'Aristote et Aristote seul. Pour défendre leur position, ils repoussent l'unité de l'intellect alfarabo-avicennienne et tout ce qui s'y relie. Ils critiquent l'illumination augustinienne, parce qu'elle concorde avec l'illumination des philosophes arabes. A ces trois courants, M. Gilson a consacré une étude remarquable dont nous nous inspirons principalement¹.

La tendance à concilier la doctrine alfarabo-avicennienne avec l'illuminisme augustinien commence déjà avec les traductions latines de la philosophie arabe. Dominicus Gundissalinus, le grand traducteur des écrits philosophiques avicenniens, est l'initiateur de ce mouvement. Ayant traduit le *De anima* d'Ibn Sînâ et la *Philosophia* de Ghazâli, il en a adopté littéralement la doctrine². Son *De anima*, qui est une imitation servile de celui du philosophe musulman, est à l'origine de l'augustinisme alfarabo-avicennisant³. Parlant de l'intellect agent, il l'identifie avec l'Intelligence séparée, à laquelle il soumet notre intellect en puissance⁴. Pour lui comme pour ses maîtres arabes, l'abstraction n'est rien de plus que la réception dans l'intellect possible de la lumière irradiée par ce soleil intelligible. Sans l'action de l'Intelligence agente, aucune compréhension de la vérité ne nous est possible⁵. Néanmoins, pour entrer dans la tradition augustinienne, le traducteur latin divise la connaissance en science et en sagesse. La science, sensible ou intelligible, s'acquiert par l'intellect ; la sagesse, qui est la connaissance des vérités éternelles, telles que Dieu et les substances intelligibles, s'acquiert par l'intelligence⁶. Cette intelligence n'est pas à la portée de tous ; c'est une vue supérieure de l'âme grâce à laquelle certains hommes peuvent se contempler et contempler

en bas, t. IV, pp. 103-104). Nous ne pouvons entrer dans ces discussions qui dépassent largement le cadre de notre sujet.

1. L'historien philosophe a traité cette question dans deux savants articles dont le premier est : *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin* (dans *Archives d'hist. doct. et lit. du moyen âge*, VI, pp. 5 et suiv.) et le second : *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* (*Ibid.*, IV, pp. 5-107).

2. Et. Gilson, *Archives*, t. I, p. 48.

3. Et. Gilson, *Archives*, t. IV, pp. 79-84. L'auteur y donne une analyse sommaire du *De anima*, de Gundissalinus en le comparant à celui d'Ibn Sînâ.

4. *Ibid.*, p. 85.

5. *Ibid.*

6. Sur la différence entre l'intellect et l'*intelligentia*, voir *ibid.*, pp. 86-87.

Dieu. Pour atteindre ce degré, l'âme doit se tourner vers ce qui est vraiment immuable. La connaissance sapientielle comporte donc un caractère mystique¹. En reliant cette distinction qui porte la marque de Saint Augustin à la doctrine arabe de l'intellect, Gundissalinus ouvre la voie à la synthèse de l'illumination alfarabienne et de l'illumination augustinienne, synthèse qui prendra une forme plus nette dans la suite.

Guillaume d'Auvergne fait un pas de plus dans cette direction. D'après lui, l'âme est une substance simple et la pluralité des facultés qu'on lui attribue se réduit à celle des opérations qu'elle peut accomplir. Indivisible, l'âme ne doit donc pas avoir un intellect agent et un intellect possible². L'évêque de Paris se passe de l'intellect agent, parce que Dieu est là pour conférer à l'âme les formes intelligibles par le moyen d'illuminations³. Dès lors, il nie l'intellect agent d'Aristote en même temps que l'Intelligence agente des philosophes musulmans. Mais il accepte avec ceux-ci le rôle de l'illumination dans la connaissance humaine en le réservant à Dieu. L'âme, recevant des formes intelligibles de Dieu, n'a plus besoin d'intellect agent. Le théologien philosophe n'a jamais dit que Dieu est l'intellect agent lui-même⁴. Les commentateurs du XIII^e siècle, et Roger Bacon en particulier qui cite Guillaume à l'appui de sa thèse⁵, vont le dire.

C'est chez le grand franciscain et le plus fidèle disciple chrétien des philosophes musulmans, Roger Bacon, que se trouve le type accompli de l'augustinisme alfarabo-avicennisant⁶. Car l'illumination est un des éléments essentiels de son système. D'après lui, la vérité philosophique a été d'abord révélée par Dieu aux hommes. Et comme toutes les illuminations sont les mêmes, on peut dire que toutes les vérités ont leur source en Dieu. C'est l'illumination qui confère à nos idées leur valeur objective et universelle. En effet, si l'universel ne nous est donné que dans le particulier, on ne voit pas comment nous pouvons affirmer la nécessité des démonstrations que nous en tirons. Ce problème se résout facilement, si l'on considère les universaux comme des idées divines. Ces connaissances divines, on peut les atteindre par les anges ou par la contemplation des astres, parce qu'ils sont soustraits

1. Et. Gilson, *Archives*, t. I, p. 58.

2. Et. Gilson, *Archives*, t. I, p. 58.

3. *Ibid.*, p. 62.

4. *Ibid.*, p. 80.

5. *Ibid.* ; cf. Renan, *Averroès*, p. 262.

6. Et. Gilson, *Archives*, t. I, p. 104.

à la corruption¹. La vérité est donc par essence une illumination mystique. L'intellect agent d'Aristote n'est rien d'autre que Dieu dont dérive cette illumination. Aristote lui-même dit qu'il est séparé ; par conséquent il ne pourrait être une partie de l'âme. Il dit encore qu'il sait tout et qu'il est toujours en acte : qualités qui ne s'appliquent qu'à Dieu². Nous voilà en face de la doctrine de Dieu-intellect agent sous son aspect le plus complet. Cette doctrine accepte l'unité alfarabo-avicennienne de l'intellect en cherchant à la concilier avec la pensée aristotélique.

D'autres penseurs chrétiens ont cru que la théorie de l'unité de l'intellect ne se concilie ni avec l'esprit, ni avec la lettre d'Aristote. Voilà pourquoi ils ont soutenu que l'homme possède un intellect actif et un intellect passif. A la tête de ce groupe, il faut placer Alexandre de Halès, qui critique Guillaume d'Auvergne en distinguant Dieu de ses créatures. En Dieu, l'essence et l'opération sont identiques, alors qu'elles ne le sont pas en l'homme. Par suite, il doit y avoir en nous un côté actif et un côté passif qui nous séparent de Dieu³. Une fois débarrassé de l'unité de l'intellect alfarabienne, Alexandre cherche à rapprocher la dualité aristotélicienne de l'augustinisme classique. Il distingue la connaissance naturelle de la révélation divine. La première implique un intellect agent et un intellect possible en l'homme. La seconde, qui est une circonstance spéciale, réserve une bonne place à l'illumination augustinienne. Dieu ne mérite donc le titre d'intellect agent que dans l'ordre de la grâce⁴.

Jean de la Rochelle, Saint Bonaventure et la plupart des maîtres de l'université de Paris ont adopté la même doctrine⁵. Ils introduisent dans la théorie de la connaissance un agent illuminateur qui a son origine chez Saint Augustin et qui offre certaine analogie avec les idées des philosophes musulmans. Mais à l'opposé de ces derniers, ils conservent l'âme d'Aristote avec son agent et son patient.

Parmi les philosophes chrétiens qui se réclamaient d'Aristote, Saint Thomas d'Aquin fut, sans doute, l'aristotélicien le plus fidèle. Il joue dans la scolastique latine le même rôle qu'Ibn Rochd dans la scolastique arabe, et peut-être quelquefois se montre-t-il plus consé-

1. *Ibid.*, p. 105.

2. *Ibid.*, p. 107 ; voir Aristote, *De anima*, III, 430 a, 18-22.

3. Et. Gilson, *Archives*, t. I, pp. 85-86.

4. *Ibid.*, p. 86.

5. *Ibid.*, pp. 89-90.

quent. Il voulait rétablir l'aristotélisme et rien que l'aristotélisme, bien entendu dans la mesure où le point de vue religieux le permettait. Or, pour Aristote, l'homme paraît avoir un intellect agent et un intellect possible. Cependant, que l'intellect agent soit une substance séparée, cette idée, avoue Saint Thomas, semble s'accorder avec la pensée d'Aristote et s'appuie sur de sérieux arguments ; mais elle est inconciliable avec la foi¹.

D'ailleurs, l'idée d'une Intelligence agente, donatrice des formes, s'oppose à l'enchaînement causal des phénomènes. En psychologie comme en physique, nul fait ne se produit sans l'intervention de cette Intelligence. Le médecin n'engendre pas la santé dans notre corps ; il le prépare seulement à la recevoir. De même, l'imagination ne fait que préparer notre intellect à recevoir les intelligibles. C'est l'Intelligence agente, seule, qui engendre la santé dans le corps et l'intelligible dans la pensée, dès que la matière organique ou imaginative s'y trouve disposée². Elle est alors, dans le fond, la cause unique des phénomènes naturels et psychiques. Tel est son rôle d'après al Fârâbî et Ibn Sînâ. Une telle doctrine s'offre à Saint Thomas comme une sorte d'omniprésence analogue à celle que les théologiens musulmans attribuent à Dieu en disant qu'il est la seule cause efficace dans l'univers. C'est ainsi qu'il range dans sa *Somme contre les Gentils* les partisans de cette doctrine à côté de ceux qui nient la causalité efficiente ou formelle³.

De plus, remarque le Docteur angélique, refuser à chaque individu un intellect agent qui lui soit propre, c'est priver l'âme raisonnable du principe actif, sans lequel elle ne saurait accomplir son opération naturelle. Par conséquent, n'admettre qu'un seul intellect agent pour tous les hommes, que ce soit Dieu ou une Intelligence séparée, c'est supposer que Dieu ait créé une âme raisonnable incapable d'user de raison⁴.

Saint Thomas rejette ainsi la théorie de l'unité de l'intellect sous sa forme arabe et latine, mais après quelques hésitations. Il déclare, en effet, que l'interprétation alfarabo-avicennienne de l'intellect agent est probable⁵. En la comparant à celle d'Ibn Rochd, ajoute-t-il, on trouve qu'elle a un certain fondement, tandis que l'autre est insoutenable.

1. *Ibid.*, p. 113.

2. *Ibid.*, p. 40.

3. *Ibid.*, pp. 34 et suiv.

4. *Ibid.*, p. 112.

5. *Ibid.*, p. 113.

La position d'Ibn Rochd est, d'après lui, contradictoire, et celle d'Ibn Sînâ ne l'est pas¹. Il a fini cependant par les rejeter toutes deux.

Cette hésitation se conçoit encore davantage lorsqu'il s'agit de repousser l'interprétation chrétienne avec son fondement augustinien. Dans son *Commentaire sur les sentences*, Saint Thomas, à la suite d'Alexandre de Halès, admet que Dieu est un intellect agent accordant à chacun un intellect agent propre, et laisse une place à l'illumination. Mais finalement, pour éliminer complètement l'unité alfarabo-avicennienne de l'intellect, il se trouve obligé d'éliminer son appui augustinien. C'est un grand événement dans l'histoire de la philosophie médiévale que de voir Saint Thomas critiquer le maître de la haute scolastique latine². Ces critiques s'expliquent aisément, comme l'a bien montré M. Gilson, si l'on tient compte de l'usage fréquent que certains philosophes chrétiens ont fait de l'augustinisme pour appuyer une doctrine arabe qui s'oppose à l'aristotélisme³. En outre, le platonisme qui se présente chez Saint Augustin d'une part, et chez al Fârâbî et Ibn Sînâ de l'autre, a fait d'eux tous des adversaires communs, contre lesquels un zélé aristotélicien devait lutter. Dans son attachement à Aristote, Saint Thomas repousse à la fois l'unité alfarabo-avicennienne de l'intellect et l'illumination augustinien. Par suite, l'augustinisme aristotélisant reçoit sa condamnation aussi bien que l'augustinisme avicennisant.

Pour finir, on voit que, d'al Fârâbî à Roger Bacon, un élément mystique s'est introduit dans la théorie de l'intellect d'Aristote. Cet élément a séduit certains penseurs chrétiens par son affinité avec l'illumination augustinienne. Augustinisme et alfarabisme dérivent, à cet égard, de même source et s'apparentent tous deux aux idées d'un Proclus ou d'un Plotin. On dit couramment que l'influence prépondérante de la philosophie musulmane dans le monde occidental consiste à avoir attiré l'attention des philosophes chrétiens sur l'enseignement aristotélique. C'est tout à fait exact ; il y a eu cependant une autre influence qui fut, croyons-nous, plus intime et plus pénétrante. Par son sens néoplatonicien, la philosophie arabe a trouvé en Occident un terrain déjà préparé par un Boèce, un Saint Augustin, un Saint Denys l'Aréopagite et par les premiers Pères de l'Eglise en

1. *Ibid.*, p. 114 ; voir Saint Thomas, *De unitate intellectus adversus Averroistas*, cap. III, art. 12.

2. Cet événement a eu pour effet de diviser la scolastique latine en ancienne et nouvelle (Et. Gilson, *Archives*, t. I, p. 5), ou, comme on dit, en prêthomiste et thomiste (M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1924, t. I, pp. 318-231).

3. Et. Gilson, *Archives*, t. I, p. 7, 124.

général. C'est ainsi qu'elle a pu semer son grain avec beaucoup de facilité. Peut-être cette semence n'a-t-elle pas produit une récolte aussi abondante que celle de l'aristotélisme. Mais, abstraction faite de leur extension, le néoplatonisme arabe et le néoplatonisme chrétien sont deux frères qui se sont reconnus assez vite pour s'associer intimement. *Si la scolastique latine doit principalement à Ibn Rochd d'avoir commenté et mis en honneur la philosophie du Maître Stagirite, elle est redevable à al Fârâbî et à Ibn Sînâ de leur influence néoplatonicienne.*

CHAPITRE VI

Prophétisme et union de l'intellect

Une religion révélée doit toute sa force aux inspirations prophétiques. Un prophète n'est rien de plus qu'un homme ayant le don d'interpréter la volonté divine. Toute sa puissance consiste à se mettre en communication directe ou indirecte avec Dieu. C'est grâce à cette communication qu'il sert d'intermédiaire entre le Créateur et les créatures. Comme les autres religions sémitiques, l'Islam repose essentiellement sur la révélation. Ses dogmes et ses lois ont pour source principale le *Qor'ân* et le *Hadîth* qui sont révélés par Dieu. « Moḥammad n'invente rien, écrit le *Qor'ân*, tout ce qu'il dit est une révélation qui lui a été faite ; c'est Dieu, le plus puissant, qui l'a instruit¹ ». Celui qui nie la révélation nie du même coup l'islamisme tout entier, ou l'attaque, du moins, dans sa base essentielle. Rien n'est donc plus urgent pour un philosophe musulman que de réserver dans son système une place à la prophétie et à la révélation, s'il veut que sa philosophie soit tolérée et admise par ses coreligionnaires. Très conscient de ce fait, al Fârâbî forme une théorie du prophétisme qui est, dans le monde musulman, la première tentative sérieuse de conciliation entre la religion et la philosophie.

Avec la théorie du prophétisme, nous aboutissons à la dernière partie du système alfarabien et embrassons son éthique et sa politique. C'est une nécessité morale et sociale que d'avoir un prophète ou un sage pour diriger la cité parfaite. Al Fârâbî ne fut pas, avons-nous dit, un homme d'action connaissant de près les gouvernements qui l'entouraient², ni un expérimentateur examinant les divers types de groupes humains pour construire la cité idéale. Nous n'espérons donc pas qu'il nous présente une réforme sociale, ni qu'il nous fasse une description de différentes institutions musulmanes d'alors. C'est à ses maîtres grecs qu'il emprunte sa politique, comme il leur a emprunté sa philosophie¹. Pourtant il les abandonne quelquefois pour se plonger dans l'ascétisme ou pour se conformer à des croyances religieuses. Sa politique porte ainsi une marque grecque et islamique, et répond à

1. *Qor'ân*, LIII, versets, 3-5.

2. Voir ici, p. 1.

1. Il faut noter que la politique musulmane, en théorie comme en pratique, dérive surtout des sources persanes. Les écrits d'Ibn al Moqaffa', par exemple, présentent une adaptation des traditions de la Perse au monde musulman. L'appareil administratif des Abbas-

des tendances philosophiques et mystiques. Elle est surtout inséparable de ses doctrines cosmiques et psychologiques sur lesquelles elle repose et auxquelles elle se rattache par un lien intime.

1. LE PROPHÈTE, CHEF DE LA CITÉ PARFAITE

La langue arabe ne semble pas avoir connu la *Politique* d'Aristote². Les historiens des traductions musulmanes n'y font aucune allusion, et les philosophes constatent cette lacune et cherchent à la combler par divers moyens. Déjà al Fârâbî considérait, à tort ou à raison, l'*Elhique* à Nicomaque comme un ouvrage politique, pour suppléer, sans doute, à la *Politique* du Stagirite, inconnue en arabe³. Le grand aristotélicien Ibn Rochd qui ne voulait rien omettre de l'enseignement de son maître, consentit à commenter la *République* de Platon, car il n'avait pu se procurer les écrits politiques d'Aristote⁴. C'est dans Platon que les penseurs musulmans ont puisé la plupart de leurs idées politiques. La *République*, en particulier, a laissé une trace marquée dans leurs études sociales. Al Fârâbî en professe les idées directrices et en admet les principes généraux. De même, en la commentant, Ibn Rochd la suit pas à pas et s'accorde presque toujours avec elle⁵. On trouve encore au xiv^e siècle chez Ibn Khaldoun, le sociologue par excellence de langue arabe, une influence platonicienne. Ainsi l'autorité d'Aristote, qui domine la philosophie musulmane, fait faillite dans le domaine des sciences sociales.

Comme Platon, al Fârâbî soutient que la vie solitaire est impossible. Pour satisfaire ses nombreux besoins, l'homme est obligé

sides fut construit et dirigé par des Persans (Richter, *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932).

2. Ne pas confondre cette *Politique* dont nous parlons avec *De la politique et la conduite des souverains*, que l'on appelle aussi *La politique à Alexandre*, et qui a été traduite en arabe (L. Leclerc, *Hist. de la médecine arabe*, Paris, 1876, t. I, p. 208).

3. Voir ici, p. 32.

4. Wenrich, *De auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis Arabicis Armeniacis Persicisque commentatio*, p. 257, en bas.

5. Renan, *Averroès*, pp. 160-162. Le texte hébraïque de la Paraphrase d'Ibn Rochd sur la *République*, avec traduction, sera publié prochainement par M. E. Rosenthal.

En dehors de quelques idées fragmentaires et d'une petite dissertation intitulée : *Kilâb al siyâsa*, Le livre de la politique (Beyrouth, 2^e édit., 1911), Ibn Sinâ ne semble pas avoir formé une doctrine politique complète. S'étant adonné aux affaires publiques, en acte et de sa personne, il n'en a pas fait une étude théorique détaillée.

Al Fârâbî est incontestablement le premier parmi les philosophes musulmans qui se soit occupé d'une façon constante des questions politiques auxquelles il a consacré de nombreux écrits. Nous en possédons encore *al Madînat al fâdila*, *al Siyâsat al madaniyya* et un commentaire sur les *Lois* de Platon qui n'a pas été publié (Leiden, manusc. arabe n° 133). Ses traités sur le salut (*al sa'ada*), dont nous parlerons dans un instant, touchent aussi aux problèmes moraux et sociologiques.

de s'associer avec ses semblables : il est un animal social¹. De cette association sont sorties les différentes sortes de groupements humains : famille, clan, tribu, cité, nation, et les habitants du monde entier. Ces divers groupes forment une échelle bien hiérarchisée, au sommet de laquelle se trouvent toutes les nations réunies composant un seul Etat ; et à son bas degré, la famille. C'est seulement à partir de la cité que l'on peut parler d'une société humaine proprement dite. La société la plus complète, l'Etat le plus parfait, doit comprendre, selon al Fârâbî, toute la terre habitée². Voilà un universalisme politique tout à fait étranger à la pensée platonicienne. Le philosophe arabe le doit, comme l'a fait remarquer M. Carra de Vaux, à la théocratie musulmane qui tenait à former de toute l'humanité un seul Etat³. Cependant il ne s'y arrête pas et se borne à étudier la cité qui fut l'idéal de son maître grec. Pour lui, la cité est l'unité sociale dont dépendent les autres groupes supérieurs. Elle est parfaite ou imparfaite, savante ou ignorante, obéissante ou désobéissante⁴. C'est la cité parfaite seule que nous allons décrire ici.

Une cité parfaite doit former un tout uni et un seul corps dont les membres s'occupent, chacun, de leur tâche propre suivant leur disposition naturelle. De même qu'une altération produite dans une partie quelconque de notre organisme est ressentie par le tout, de même, dans une cité bien constituée, il faut que le malheur éprouvé par un groupe quelconque de citoyens soit ressenti par tous les autres. Personne ne doit se réjouir ou s'attrister à part ; il faut qu'une seule âme circule dans l'ensemble. Une division du travail produisant une solidarité sociale, telle est la base de la cité parfaite d'al Fârâbî, comme de celle de Platon⁵. Dans cette division du travail, les fonctions sociales varient selon leur but ; la plus noble et la plus importante est celle du chef, qui est à la cité ce que le cœur est à notre organisme ; chacun d'eux est source de vie, principe d'ordre et d'organisation⁶.

Plus que Platon, al Fârâbî attache une extrême importance au chef de l'Etat et met toutes ses espérances en lui. C'est ainsi qu'il lui consacre la plus grande partie de son étude sociologique. Le rôle du chef est non seulement politique, mais aussi moral ; du point de vue

1. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 53. = Cf. *Tahçil al sa'âda* Ḥaydarâbâd, 1345, h., p. 14.

2. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 53-54.

3. Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 104.

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 54, 61, 62, 71, 74.

5. *Ibid.*, pp. 54-55 ; voir Platon, *République*, 370 ab-373 c.

6. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 55.

politique, il est le directeur suprême de toute la cité ; ses ministres et ses assistants ne font qu'accomplir ses ordres¹ ; du point de vue moral, il est le modèle que tous les citoyens imitent et l'exemple qu'ils suivent ; le bonheur de la société ne se réalise que grâce à lui. Sa place dans la cité, remarque notre philosophe, est en quelque sorte comparable à celle de Dieu dans l'univers. De même que les Intelligences séparées et les moteurs des sphères célestes acquièrent leur force et leur perfection en penchant vers l'Être premier, de même le bonheur des membres de la cité parfaite consiste dans l'assimilation à leur chef². Pour accomplir ces différentes fonctions, ce chef doit remplir certaines conditions. On peut trouver presque indifféremment ces conditions, soit dans la *République* de Platon, soit dans *al Madīnal al fādila* (la Cité idéale) d'al Fârâbî³. Le chef de la cité parfaite doit avoir, d'après le philosophe arabe, un corps solide, une intelligence profonde, une mémoire prompte, une grande éloquence, le goût de l'étude, l'horreur du mensonge, l'amour de la justice, la noblesse de l'âme, une tempérance qui le garde contre les dangers du plaisir et de l'argent, enfin une volonté ferme⁴ : conditions qu'il est difficile de trouver réunies chez un seul homme, comme al Fârâbî lui-même le suppose. Toutefois il complique encore davantage la situation en ajoutant une autre condition que lui dictent son système général et son tempérament mystique. Etant l'homme suprême, le chef de la cité doit parvenir au plus haut degré du bonheur humain en s'unissant à l'Intelligence agente⁵. C'est grâce à cette union que s'effectuent toute révélation et toute inspiration. Par l'intermédiaire de l'Intelligence agente, Dieu inspire au chef les règles et les lois nécessaires à la vie sociale et morale⁶.

L'utopie alfarabienne, on le voit, dépasse l'utopie platonicienne. Alors que l'auteur de la *République* voulait forcer le philosophe à descendre de la contemplation des choses intelligibles pour s'occuper des affaires publiques, al Fârâbî demande que le chef de la cité soit un être quasi intelligible qui vive plutôt par son esprit que par son corps. Le gouverneur philosophe de Platon devient un sage chez le philosophe arabe. M. de Boer dit très justement : « Mit allen menschli-

1. *Ibid.*, p. 56. = Cf. *Tahṣīl al sa'āda*, p. 43.

2. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 55. = *Tahṣīl al sa'āda*, p. 16.

3. Le titre complet de ce livre s'énonce ainsi : *Risālat fi ārā' ahl al Madīnal al fādila* (Traité sur les opinions des membres de la Cité idéale), voir *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*

4. *Ibid.*, pp. 59-60. = *Tahṣīl al sa'āda*, pp. 44-45. Comparer ces conditions à celles que Platon requiert du chef de sa *République* (Platon, *République*, 490 c).

5. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 57-58.

6. *Ibid.*,

chen und philosophischen Tugenden stattet Farabi seinen Fürsten aus; es ist Platon in Mohammeds Prophetenmantel¹ ». Ce souverain qui jouit de la félicité absolue en s'unissant aux êtres intelligibles a pour fonction principale d'entraîner les citoyens vers ce but. Nous sommes ainsi en face d'une cité dont les membres sont des saints et dont le chef est un prophète, cité qui n'existe que dans l'esprit d'al Fârâbi.

Néanmoins, l'auteur de la *Cilé idéale* nous montre que l'union avec l'Intelligence agente est possible, bien qu'elle soit rare et réservée seulement aux grands hommes. Cette union se fait ou par l'intellect ou par l'imagination. La faculté contemplative peut nous élever au monde des Intelligences. En acquérant les formes intelligibles, l'âme remonte au degré de l'intellect acquis où elle peut recevoir les lumières divines. C'est donc par la science qu'on peut produire le divin dans le profane, et qu'on arrive au grand bonheur humain². La connaissance métaphysique est l'objet suprême de l'effort spéculatif de l'homme. L'action occupe toujours l'arrière-plan chez al Fârâbi. Il admet cependant que les vertus purificatrices nous aident à atteindre ce bonheur³. Parvenue à ce degré, l'âme se dépouille entièrement de tout ce qui est corporel, appartient aux êtres intelligibles et persiste indéfiniment dans cet état⁴. Voilà le salut (*al sa'âda*) vers lequel tendent la philosophie et la morale, l'étude et la pratique. Etant un bien en soi, ce salut est une fin, non un moyen ; il est le terme du développement humain et le paradis des bienheureux⁵. Évidemment, toutes les âmes ne sont pas capables d'y parvenir ; ce sont uniquement les âmes saintes qui peuvent traverser le mystère et aboutir au monde de lumière. « Les âmes communes et faibles, écrit al Fârâbi, si elles contemplent le caché, ne perçoivent pas l'apparent, et si elles regardent l'apparent, ne découvrent pas le caché. Si elles s'occupent de l'une des données sensibles, elles perdent les autres ; et si une de leurs facultés internes agit, les autres s'arrêtent, comme la vue se trouve gênée par l'ouïe, la crainte dissipe le plaisir, le plaisir chasse la colère, la réflexion s'oppose à la remémoration et la remémoration empêche la réflexion. L'âme sainte [au contraire] ne se limite pas à [un aspect

1. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, p. 112 ; trad., angl., par E. R. Jones, p. 123.

2. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 46. = *Ta'liqât*, p. 14.

3. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 46. = *Tahqîl al sa'âda*, p. 2.

4. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 46.

5. *Ibid.*, Attaché à cette *sa'âda*, al Fârâbi lui consacre deux écrits, où il explique les moyens grâce auxquels on peut l'atteindre et expose du même coup sa politique, son éthique et sa théorie mystique (*Tahqîl al sa'âda*, Haydarâbâd, 1345, h., *al Tanbîh'alâ al sa'âda*, Haydarâbâd, 1346 h.).

en laissant les autres]. En regardant en bas, elle ne cesse pas de regarder en haut, et tout en percevant le sensible extérieur, elle appréhende les impressions intérieures. Son effort dépasse quelquefois le corps pour contempler l'univers dans son contenu, et pour recevoir les intelligibles de l'Esprit¹ et des Anges sans aucun enseignement humain². »

Sous cette forme spéculative, l'union de l'âme humaine avec l'Intelligence agente représente la théorie dite de l'*illigâl* qui a joué un grand rôle dans la psychologie de l'école arabe. C'est un mysticisme rationaliste qui nous rapproche de Dieu et qui nous fait participer à sa félicité par le moyen de la spéculation. Le mysticisme, en général, envahit le monde musulman d'assez bonne heure sous des influences persanes, hindoues, chrétiennes ou néoplatoniciennes. Pour un mystique, le but essentiel de la pratique et de la contemplation, c'est de communiquer, sinon de s'identifier avec Dieu. « L'Orient, écrit Renan, n'a jamais su s'arrêter dans le quiétisme sur la limite de l'extravagance et de l'immoralité. L'identification avec l'intelligence universelle par des procédés extérieurs a toujours été la chimère des sectes mystiques de l'Inde et de la Perse. Sept degrés, disent les soufis, mènent l'homme au terme final qui est la disparition de la disparition, le *nirvana* bouddhique, où l'homme arrive, par l'anéantissement de sa personnalité, à dire *je suis Dieu*³ ». Le problème du *moi* et du *Toi* est, en effet, une des questions les plus délicates et les plus sensationnelles de la mystique musulmane. Il s'agit de faire disparaître entièrement le *moi*, qui est la personnalité humaine, dans le *Toi*, qui est Dieu. Dans l'extase hallagienne, par exemple, dont M. Massignon a fait une étude magistrale, l'absorption de l'homme en Dieu est la caractéristique essentielle ; le *moi* et le *Toi* s'identifient complètement⁴.

1. Le mot « Esprit » ne doit pas être pris ici dans un sens chrétien. Al Fârâbî entend par là plutôt l'ange qui sert d'intermédiaire entre Dieu et son prophète, ou l'Intelligence agente.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 75. On voit dans ce passage le thème de la doctrine des deux faces de l'âme qu'Ibn Sinâ reprendra par la suite (*Najâ*, pp. 268-269) et que l'on retrouve dans la scolastique latine sous différentes formes (J. Rohmer, *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, dans *Archives d'hist. doct. et lit. du moyen âge*, t. II, (1927), pp. 73-77 ; Et Gilson, *La Philosophie de St-Bonaventure*, Paris, 1924, pp. 363-364). Cette doctrine est d'origine néoplatonicienne. Plotin dit : « Nous sommes liés par notre partie inférieure au monde sensible ; par notre partie supérieure, au monde intelligible ; nous demeurons là-haut par ce qui constitue notre essence intelligible ; nous sommes attachés ici-bas par les puissances qui tiennent le dernier rang dans l'âme (*Ennéades*, IV, 4, 122).

3. Renan, *Averroès*, pp. 144-145.

4. L. Massignon, *La Passion*, voir notamment pp. 606, 645, 843, n° 1.

Al Fârâbî était un mystique dans l'âme et se donnait volontiers à l'ascétisme. Il fait une description des étapes par lesquelles passent ceux qui aspirent au grand salut. Le premier degré, qu'il appelle la volonté (*al irâda*), consiste dans un désir ardent de l'homme de développer ses connaissances et d'acquérir les vérités éternelles. Si ce désir est basé sur des mobiles sensoriels ou imaginatifs, il est une simple volonté ; s'il repose sur la méditation et la réflexion, il est un choix et une sélection¹. En dépassant cette étape, on aboutit au degré du salut dont nous avons déjà parlé². Cette description ressemble, dans une certaine mesure, à l'initiation des Soufis, qui comprend plusieurs étapes. Al Fârâbî fut, en outre, contemporain des grands mystiques panthéistes de l'Islam. D'un côté, Jonayd († 911) propageait la doctrine de l'union mystique³ ; de l'autre Hallâj († 922) poussait cette doctrine à l'extrême en disant : « *Anâ al Ḥaqq*⁴ » (je suis Dieu). Voilà le panthéisme mystique dans son apogée et l'identification complète (*illihâd*) du « moi » et du « Toi »⁵.

Peut-on ainsi établir une relation entre la mystique hallagienne et la mystique alfarabienne ? Y a-t-il lieu de parler d'une influence de l'identification des premiers Soufis sur la théorie de l'union des philosophes ? Nous n'y croyons pas pour les raisons suivantes. Tout d'abord, la mystique alfarabienne est essentiellement spéculative ; c'est par la science presque seule qu'on atteint le salut ; l'action y joue un rôle tout à fait secondaire. Pour les Soufis, au contraire, la tempérance, la privation des plaisirs charnels et la mort du corps, en un mot, sont les moyens efficaces de s'identifier avec Dieu. « Nous n'avons pas acquis le soufisme, disait Jonayd, par le propos et le racontage (*al qil wal qâl*), mais par la faim, l'abandon du monde, la cessation des choses habituelles ou désirables, le départ du pays, la séparation des amis et le renoncement à ce qui est connu ou inconnu⁶. » Ensuite, ce qui est plus décisif, l'union d'al Fârâbî est une simple

1. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 45-46.

2. Voir ici, p. 185.

3. Jonayd embrassait sûrement la doctrine de l'union mystique, mais sous une forme plus modérée que Hallâj (L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, pp. 274-275).

4. Hallâj, *Ṭawâṣṭn*, édit. Massignon, Paris, 1913, VI, 32 ; Massignon, *Ana al Ḥaqq*, étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique d'après les sources islamiques, dans *Der Islam*, Strassburg, 1912.

5. Le mot *illihâd* désigne dans le langage technique des Soufis l'union mystique, par laquelle la création s'unit au Créateur, (Nicholson, dans *Encyc. de l'Islam*, art. *Illihâd* t. II, p. 601).

6. L. Massignon, *Recueil*, p. 189.

communication de l'âme humaine avec l'Intelligence agente, sans qu'elles s'identifient l'une avec l'autre. Dans un seul passage, al Fârâbî, il est vrai, dit que l'Intelligence agente *descend en l'homme* lorsqu'il est parvenu au degré du salut¹. Mais cette expression ne doit avoir qu'une portée métaphorique ; car notre philosophe montre ailleurs, à différentes reprises, que l'intellect acquis de l'homme illuminé se distingue de l'Intelligence agente en nature et en degré. En tout cas, dans l'union alfarabienne, quelle qu'elle soit, l'homme ne communique avec l'Être premier qu'indirectement. La hiérarchie et la séparation absolue entre Dieu et le monde sont, nous l'avons déjà remarqué, l'essence même du système d'al Fârâbî. Par contre, chez les Soufis, l'identification porte directement sur l'homme et Dieu ; le « moi » se perd dans le « Toi »². Les mots *ittiḡâl* et *illiḡād*, qui désignent la doctrine alfarabienne et l'extase hallajienne, marquent clairement une différence entre elles. On ne peut pas confondre une simple relation établie entre l'homme et le monde intelligible avec l'identification complète du Créateur et de la créature.

M. Gilson dit très bien « qu'il n'est pas une idée, une expression d'Aristote qui n'ait été prise en considération et utilisée par ses commentateurs. La remarque vaut en général pour tous les problèmes auxquels il a touché et pour le problème de l'intellect en particulier³. » La théorie alfarabienne de l'union de l'intellect nous offre un témoignage favorable à cette remarque judicieuse. Décrivant le souverain bien, Aristote dit, dans le livre X de l'*Ethique à Nicomaque*, qu'il est une vertu qui se forme dans la solitude et par la contemplation intellectuelle. A l'opposé des vertus humaines qui s'attachent au corps, il est une vertu transcendante et une faculté contemplative du vrai qui se suffit à elle-même. Vertu des vertus, il comprend ce qu'il y a de vraiment divin dans l'homme⁴. C'est dans ces passages, nous semble-t-il, qu'al Fârâbî, le commentateur de l'*Ethique*, a puisé sa théorie du salut et de l'union de l'intellect. Pour lui, comme pour Aristote, la vie intellectuelle est une fin en soi. S'assimilant à Dieu et aux Intelligences séparées, l'intellect humain trouve son bonheur dans la pensée et la contemplation. Lorsqu'il se donne entièrement à

1. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, p. 58.

2. Il est vrai que Hallâj parle d'un esprit incréé de Dieu (*al Roûḡ al nâḡiq*) qui s'unit à l'esprit créé de l'ascète. Mais, pour lui, il s'agit toujours d'une incarnation de la divinité dans la créature, « *ḡoloûl al Lâhoûl fil Nâsoûl* » (L. Massignon, dans *Encyc. de l'Islam*, art. *Hallâdj* et *Hulûl*). Cette incarnation n'est pas admise par al Fârâbî.

3. Et. Gilson, *Archives*, t. IV, 1929-1930, pp. 5-6.

4. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, L. X, ch. VII, VIII.

ce travail spéculatif, il s'approche des êtres divins. Le réaliste Aristote forme donc le point de départ de la mystique alfarabienne. Très avare de confidences sur la genèse de sa pensée, al Fârâbî ne nous fournit pas suffisamment de détails pour démontrer cette hypothèse. Mais son successeur Ibn Rochd, adoptant la même doctrine que lui sur l'union de l'intellect, montre que cette doctrine est une réponse à une question qu'Aristote s'était posée et qu'il n'avait pas résolue. Après avoir expliqué comment le *voûs* conçoit les choses abstraites, le Stagirite ajoute : « Nous verrons plus tard s'il est ou non possible que, sans être lui-même séparé de l'étendue, l'intellect pense quelque chose qui en soit séparé¹. » Aristote ne semble pas avoir tenu sa promesse. Voilà pourquoi Ibn Rochd entreprit de suppléer à son silence, en composant un *Traité de la possibilité de l'union*². Dans ce traité, il reprend presque exactement la théorie d'al Fârâbî sur l'union de l'intellect.

Toutefois, Aristote seul ne suffit pas pour expliquer la mystique alfarabienne : entre lui et le philosophe arabe, il y a toujours l'école d'Alexandrie. En effet, le salut (*sal a'âda*) d'al Fârâbî ne diffère guère de l'extase (*ἔκστασις*) des Alexandrins. Tous deux reposent sur la spéculation et produisent une espèce d'enthousiasme qui nous affranchit des passions de la sensibilité et des illusions de la vie pratique. L'extase néoplatonicienne et le salut alfarabien se prêtent difficilement à une analyse psychologique ; néanmoins ils représentent, chacun, un acte supérieur de notre intelligence qui a pour but la possession du bien suprême. Arrivée à cet état, l'âme éprouve une félicité et une joie sans borne. Certains passages, chez al Fârâbî, trahissent la source où il puise l'extase néoplatonicienne et qui ne peut être que la *Théologie apocryphe*. Nous nous contentons d'en citer un, en le comparant à un autre passage tiré de la fameuse *Théologie* : « Tu possèdes en toi-même, écrit notre philosophe, le voile d'un corps en dehors de tes vêtements. Efforce-toi donc d'ôter ce voile et de te purifier. Dès lors tu arriveras ; mais ne tiens pas compte de ce que tu rencontres. Si tu souffres, tu es perdu ; si tu te sauves, c'est le paradis. Et alors tout *en persistant dans ton corps, tu sembles en être séparé et appartenir au monde spirital, où tu vois ce que nul œil n'a vu, entends ce que nulle oreille n'a entendu, et éprouves ce que nul cœur n'a imaginé*³. » Avant al Fârâbî, l'auteur de la *Théologie apocryphe* disait : « Quelquefois je me contemple moi-même, m'affranchis de mon corps et deviens

1. Aristote, *De anima*, l. III, cap. VII, § 8.

2. Renan, *Averroès*, p. 148 ; Munk, *Mélanges*, pp. 437-448 et suiv.

3. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 71.

comme une substance séparée sans aucune matière. C'est ainsi que je rentre et reviens à moi en sortant de toutes les autres choses. Par là je suis à la fois la connaissance, le connaissant, le connu, et je découvre en moi une beauté, un éclat et une clarté qui me laissent ébloui. Je m'élève ensuite au monde divin..., là je me trouve dans le lieu sacré et sublime, où *je vois de la lumière et de la splendeur que les langues ne peuvent décrire et que les oreilles ne peuvent contenir... Il est curieux que je trouve mon âme pleine de lumière, tout en restant attachée au corps...* Mais l'on dit que celui qui tient à s'élever au monde supérieur aura nécessairement la plus belle récompense. Il ne faut donc pas se lasser de chercher constamment à monter dans ce monde, bien qu'on s'y fatigue ; car on aura devant soi un repos exempt de toute peine et de toute fatigue¹. » Ces deux textes, sans aucun commentaire, suffisent à montrer la parenté entre l'extase des Alexandrins et le salut alfarabien.

Par sa mystique rationnelle, al Fârâbî résout, évidemment à sa manière, le problème du chef social. Grâce à de longues études spéculatives, on peut s'unir à l'Intelligence agente et devenir par là le sage auquel le philosophe arabe permet de confier le gouvernement de la cité parfaite. On peut également communiquer avec cette Intelligence par le moyen de l'imagination ; tel est le cas des prophètes. Toutes les révélations prophétiques sont dues à une forte imagination qui s'empare du monde intelligible.

La faculté imaginative joue un rôle prépondérant dans la psychologie alfarabienne : elle s'introduit dans toutes les opérations principales de la vie mentale, sert de réservoir aux données sensibles, fournit à l'âme intellectuelle les images sur lesquelles elle agit et aide le désir à accomplir ses actes². Enfin et surtout, elle produit les rêves et les révélations divines. Les inspirations prophétiques sont, on le sait, ou des oracles ou des songes ; elles se font tantôt dans la veille, tantôt dans le sommeil. La différence entre oracles et songes n'est, en réalité, qu'une question de degré. Par conséquent, si l'on arrive à expliquer les uns, on explique les autres. Les rêves, en général, sont les produits de l'imagination. Lorsque cette faculté est débarrassée de ses diverses fonctions de la veille, elle se trouve libre pendant le sommeil et, partant, elle exerce une action créatrice et formatrice sur les images qu'elle possède. Ces images, elle les compose, les sépare

1. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, p. 8 ; al Fârâbî lui-même s'y réfère dans sa *Concordance* (*Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 31-32). Ce passage n'est d'ailleurs que le commencement, un peu altéré, d'un chapitre des *Ennéades* intitulé : *De la descente de l'âme dans le corps* (Plotin, *Ennéades*, iv, 8, 1 ; Cf. tr. Bréhier, *Plotin*, iv, pp. 216-217).

2. On peut remarquer facilement que l'imagination avait déjà la même importance dans la psychologie aristotélicienne (Ross, *Aristotle*, pp. 142-143).

les unes des autres pour en former de nouvelles par l'imitation des objets sensibles, des impressions corporelles, des états affectifs ou des formes intelligibles. La faculté imaginative a, en effet, un pouvoir imitatif par lequel elle subit l'influence des phénomènes physiques ou psychiques¹. C'est à cause de ce pouvoir que les rêves diffèrent entre eux. Subissant l'influence d'une sensation corporelle quelconque, l'imagination produit des rêves qui s'y rattachent. On rêve, par exemple, de l'eau et de la natation dans un moment où l'on a le tempérament humide (*mizâj ralb*²). Les états affectifs jouent aussi un rôle dans le travail imaginatif ; nos rêves représentent quelquefois la réalisation d'un désir ou la fuite devant une idée détestable. Il arrive même que nous fassions des mouvements pendant le sommeil sous l'empire de ces états affectifs ; un dormeur se lève, frappe une autre personne sans le savoir ou court sans aucun but³. Nous rêvons aux Intelligences séparées et aux sphères célestes, dont nous nous formons des images très belles⁴. Ainsi, si l'imagination intervient dans les grands phénomènes physiologiques et psychologiques, ceux-ci agissent à leur tour sur son travail propre. L'imagination peut enfin s'unir à l'Intelligence agente, dont elle reçoit des idées générales ou des faits particuliers qui sont la source de toute divination⁵. Le pouvoir de s'unir à l'Intelligence agente par l'imagination se fait pendant le sommeil ou dans la veille ; c'est par ce pouvoir que s'explique le prophétisme tout entier. En s'unissant à l'Intelligence agente durant le sommeil, on fait les songes vrais (*al ro'yâ al çâdiqa*) ; lorsqu'on communique avec elle dans l'état de veille, on devient capable de produire des faits miraculeux⁶. « Si la faculté imaginative chez un homme, écrit al Fârâbî, est puissante et parfaite, si les données sensibles venant de l'extérieur ne l'absorbent pas tout entière et si la faculté intellectuelle ne la domine pas, de façon qu'elle puisse, en dehors de ces deux fonctions, accomplir ses actions propres dans la veille comme elle le fait dans le sommeil..., cette faculté [s'unit à l'Intelligence agente] et forme dans le sens commun les données qu'elle en a rapportées... Ces données représentent quelquefois des réalités infiniment belles et parfaites ; quiconque les voit affirme la grandeur infinie de Dieu et découvre en elles des choses admirables qui n'existent nulle part dans le monde

1. *Al Fârâbî's Abh. Der Must.*, pp. 47-48.

2. *Ibid.*, pp. 48-49.

3. *Ibid.*, pp. 49-50.

4. *Ibid.*, p. 50.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 51.

sublunaire. Si la faculté imaginative d'un homme atteint la limite de sa perfection, il est possible que cet homme reçoive dans l'état de veille, de l'Intelligence agente, des faits particuliers présents ou futurs, leurs images sensibles, les images des Intelligences séparées et celles de tous les êtres supérieurs. En les recevant, il acquiert une divination (*nobowwa*) des choses sacrées ; tel est le plus haut degré auquel parvient la faculté imaginative¹. » Il est évident que l'union avec l'Intelligence agente par le moyen de l'imagination n'est pas à la portée de tous. La majorité des hommes n'y arrivent ni dans le sommeil ni dans l'état de veille ; l'élite et les gens sensés y arrivent parfois pendant le sommeil. C'est le prophète seul qui atteint ce degré, aussi bien dans l'état de veille que dans le sommeil, et qui communique directement avec le monde intelligible². Sage et prophète s'unissent donc à l'Intelligence agente, l'un par la spéculation et l'autre par l'imagination. Les révélations prophétiques ne sont que des émanations de Dieu par l'intermédiaire de cette Intelligence.

La question de la révélation s'est posée dans le monde arabe le jour même où le prophète a commencé sa prédication. Les Qoraychites ne voulaient pas admettre que *Moḥammad Ibn'Abd Allāh* fût appelé du ciel. Homme comme les autres, disaient-ils, il mangeait, buvait et allait au marché ; comment pouvait-il donc communiquer avec le monde divin³ ? Cependant ses miracles étaient surprenants et son éloquence était frappante. Ainsi on l'a accusé de magie, d'astrologie et on lui a attribué différentes forces mystérieuses. Sa réponse à ces accusations était bien simple ; il soutenait toujours qu'il était l'envoyé de Dieu (*Rasoûl Allāh*) et que tout ce qu'il disait était une inspiration divine. Sur le mode et les moyens de cette inspiration, la doctrine de l'Islam est très nette. Un certain ange, appelé Gabriel et pouvant prendre différentes formes, sert d'intermédiaire entre Allah et son prophète. C'est par cet intermédiaire que Moḥammad recevait toujours les commandements divins, sauf en ce qui concerne son Ascension nocturne (*al Mi'râj*), où il communiqua directement avec Dieu. Les songes sont aussi un moyen de révélation ; pendant le sommeil, les grandes âmes s'en vont au royaume des Cieux, où elles découvrent l'inconnu. Avant de commencer sa mission, Moḥammad faisait des rêves qui annonçaient son rôle ; les songes vrais, dit-on, sont le prélude de la prophétie. Un grand chapitre du *Qor'ân* porte sur la divination par le sommeil ; nous voulons parler de l'histoire de Joseph,

1. *Ibid.*, p. 51-52.

2. *Ibid.*, pp. 52-53.

3. *Qor'ân*, xxv, versets 7-8.

qui est, dans une large mesure, un exposé des rêves et de leur efficacité dans leur anticipation sur l'avenir¹.

Au cours de la première époque de l'Islam, ces conceptions sur les divers modes de l'inspiration prophétique furent généralement admises. L'interprétation des rêves (*ta'bir al ro'yâ*) en particulier a piqué la curiosité des penseurs musulmans, qui en ont formé de très bonne heure une science indépendante. Déjà, dans la seconde génération après le prophète, un « transmetteur » du *Ḥadīth*, Ibn Sirīn († 728), passait pour une grande autorité en cette matière, autorité à laquelle les auteurs postérieurs ont attribué faussement de nombreux écrits². Lorsque les données scientifiques se répandirent dans le monde musulman, on commença à discuter ces questions et à mettre en doute leur valeur³. De tout temps, la science ne s'adapte pas facilement aux faits d'ordre métaphysique ou théologique. Voilà pourquoi certains savants musulmans considéraient les rêves comme de simples coïncidences ; d'autres rejetaient les miracles, n'ayant pu les expliquer d'une manière rationnelle. Le fameux Rāzī parlait des prestidigitations de la prophétie (*makhāriq al nobowwa*) et poussait le rationalisme à son point culminant⁴. Son esprit médical voulait tout expliquer suivant les lois de la nature. Un autre groupe s'est efforcé cependant de concilier le rationalisme et le prophétisme, la science et la religion. Ce groupe des péripatéticiens arabes est allé chercher chez le Stagirite les éléments qui devaient servir de base à une tentative de conciliation.

Ce n'est pas sans raison que les philosophes musulmans ont appelé Aristote le divin. Ils trouvaient toujours chez lui des solutions

1. *Ibid.*, *Soûrat*, xiii.

2. *Encyc. de l'Islam*, art. *Ibn Sirīn*, t. II, p. 446.

3. On trouve dans les *Maqālāt* d'Ach'arī (t. II, pp. 433-434, 438-439) un petit résumé des différentes doctrines sur les rêves et les miracles, professées en terre d'Islam d'assez bonne heure. Ce sont les Mo'tazilités qui ont examiné, les premiers, ces questions, comme les autres problèmes de la théologie musulmane (P. Kraus, *Beiträge zur islamischen Ketzer-geschichte*, *Rivista* (Rome), 1934, t. XIV, pp. 93-129, 335-379).

4. J. Ruska, *Al Birānī als Quelle für das Leben und die Schriften al Rāzī's*, *Isis*, Bruxelles, 1922 ; voir aussi le précieux ouvrage, encore manuscrit, d'Aboû Ḥatīm al Rāzī, où l'auteur réfute longuement cette thèse de Rāzī (*Kiāb al-lām al nobowwa*, Le livre des signes de la prophétie, manusc. coll. Ḥamdānī Sûrat).

C'est notre ami, M. Kraus, qui nous a communiqué ce manuscrit, ce dont nous le remercions vivement.

Jusqu'à présent, nous ne sommes pas bien renseignés sur la doctrine philosophique de Rāzī. La publication du *Zād al mosāfirīn* de son adversaire posthume Nağir-i-Khosraw a permis, il est vrai, l'étude de ses idées maîtresses. Mais le livre d'Aboû Ḥatīm contribuera sûrement à nous édifier encore davantage. Souhaitons qu'on arrive à le mettre au jour prochainement.

aux problèmes qui les préoccupaient. En effet, l'encyclopédie aristotélique est si grande que l'on y rencontre presque toutes les questions philosophiques, ébauchées ou traitées en détail. On dirait même que certains écrits aristotéliens étaient composés avec l'intention de servir aux philosophes arabes. Le sort d'un ouvrage ne dépend pas seulement des idées qu'il contient, mais encore des circonstances. Accessoire parfois aux yeux de son auteur, il peut être grandement apprécié par la postérité, qui y découvre une réponse à des questions nouvelles. Ainsi deux opuscules d'Aristote, qui, comparés à l'ensemble de son œuvre, viennent au dernier rang, ont eu une certaine importance dans la scolastique musulmane. Il s'agit du *Traité des Rêves* et de celui de la *Divination par le sommeil*. Il est vrai que ces deux traités renferment de curieuses observations qui sont en avance sur les méthodes psychologiques de l'antiquité. Mais ils ont eu en arabe une place à laquelle Aristote n'aurait pas songé et qu'ils n'ont peut-être eue nulle part. C'est sur eux que repose la théorie des rêves et du prophétisme d'al Fârâbî.

Al Kindî avait déjà étudié les rêves dans une petite dissertation dont nous possédons une version latine ayant pour titre *De somno et visione*¹. Cette dissertation n'est pas, comme on l'a cru à tort, une traduction du traité d'Aristote intitulé *du Sommeil et de la Veille*². Elle est plutôt une compilation de divers traités aristotéliques sur le sommeil et le rêve. A. Nagy, qui l'a publiée dans sa belle édition des traités philosophiques d'al Kindî dont nous avons parlé précédemment, l'a bien fait remarquer. « Wenn man, dit-il, diesen Traktat mit dem des Aristoteles « *de somono et vigilia* » vergleicht, sieht man, dass er sowohl der Anordnung, als dem Inhalt nach von ihm gänzlich verschiedenen ist. Dem alkindischen « *de somno et visione* » lag vielmehr eine Bearbeitung zugrunde, in welcher die drei aristotelischen Traktate : « *de somno et vigilia* », « *de insomniis* » und « *de divinatione per somnum* » ineinander verschmolzen waren³ ». En comparant certaines définitions alkindiennes à d'autres définitions aristotéliennes, le savant arabisant a montré la parenté entre les idées de l'auteur arabe et celles du maître grec⁴.

Après al Kindî, al Fârâbî reprend aussi la théorie d'Aristote sur les rêves. Pour lui, comme pour le Stagirite, le rêve est une sorte

1. Al Kindî, *Die philos. Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al Kindî*, éd. citée, pp. 12 et suiv.

2. Hauréau, *Notices sur les manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1889, t. V, p. 201.

3. A. Nagy, dans *Die philos. Abh. des Ja'qub ben Ishaq al Kindî*, pp. xxii-xxiii.

4. *Ibid.*, p. xxiii.

d'image qui se produit durant le sommeil¹ ; et c'est par l'imagination seule qu'on peut expliquer tous les songes. Toutefois le fondateur du Lycée cherche toujours à éliminer les explications théologiques de son système ; voilà pourquoi il n'admet pas que les rêves soient envoyés par Dieu. La divination par le sommeil n'a aucun fondement à ses yeux ; car les hommes les plus vulgaires peuvent avoir cette faveur². Al Fârâbî voit, au contraire, que l'homme, par son imagination, peut se mettre en relation avec les êtres intelligibles ; d'où certains songes prédisant l'avenir.

Ayant résolu la question de la divination par les rêves, al Fârâbî n'avait qu'un seul pas à faire pour résoudre le problème du prophétisme. Libérée de ses diverses fonctions de la veille, l'imagination peut pendant le sommeil atteindre le monde divin. Par conséquent, si une imagination est extrêmement forte, elle peut jouer dans l'état de veille le même rôle que dans le sommeil, tout en accomplissant ses autres fonctions ; tel est le cas de l'imagination des prophètes. Pour al Fârâbî, le prophète est un homme d'une grande imagination, grâce à laquelle il reçoit les révélations divines.

La théorie du prophétisme est, croyons-nous, la partie la plus originale de l'œuvre alfarabienne. Certes, elle repose sur la psychologie aristotélicienne, mais, sous sa forme complète, elle est due au mysticisme et aux idées religieuses du philosophe arabe. L'union avec le monde intelligible, soit par l'intellect, soit par l'imagination, est le sommet de la mystique alfarabienne. Le rôle de l'Intelligence agente d'al Fârâbî dans les inspirations prophétiques ressemble fortement à celui de l'archange de la doctrine musulmane qui sert d'intermédiaire entre Dieu et Moḥammad.

Par sa doctrine du prophétisme, al Fârâbî fournit à la révélation une base philosophique. La prophétie devient chez lui un chapitre de la théorie de la connaissance. C'est grâce à l'influence de l'Intelligence agente que nous pensons, et c'est par l'intensité de cette influence que nous sommes supérieurs les uns aux autres. On pourrait cependant reprocher à al Fârâbî d'avoir placé le philosophe au-dessus du prophète. Car, selon lui, les connaissances philosophiques sont dues à une union de l'intellect avec l'Intelligence agente, alors que les connaissances prophétiques sont le résultat de l'imagination. Or les connaissances rationnelles sont supérieures aux données imaginatives. Mais notre philosophe ne semble pas croire à cette distinction, puisque

1. Aristote, *Des rêves*, III, 13.

2. Aristote, *De la divination par le sommeil*, I, 3.

pour lui la connaissance doit toute sa valeur à la source dont elle dérive, non pas au moyen par lequel on l'atteint. Philosophe et prophète empruntent leurs connaissances à l'Intelligence agente dont émanent toutes les vérités. Ainsi, d'après al Fârâbî, la vérité philosophique ou prophétique est essentiellement révélée ; elle est le produit d'une illumination de l'intellect ou de l'imagination¹.

En outre, après avoir fait une distinction, dans son livre sur la *Cité idéale*, entre les moyens par lesquels le philosophe et le prophète découvrent respectivement la vérité, al Fârâbî soutient ailleurs que le prophète peut aussi par son intellect communiquer avec les êtres intelligibles. Grâce à la faculté sacrée qu'il possède, il s'élève au monde spirituel, où il reçoit les commandements divins². Ce n'est donc pas seulement par l'imagination que le prophète atteint à l'inspiration, mais aussi par les facultés intellectuelles.

Al Fârâbî déclare, au surplus, que le prophète, *al imâm*, le gouverneur philosophe de la République platonicienne, ou le roi, ont le même rôle et doivent exercer les mêmes fonctions³. Ce sont eux qui édictent les lois de la cité (*wâdî'oû al nawâmîs*) et qui président à l'organisation sociale en s'inspirant toujours des ordres de Dieu. Leur trait caractéristique et commun, c'est de communiquer avec le monde intelligible dans l'état de veille aussi bien que dans le sommeil, par l'imagination ou par la contemplation⁴.

2. LA THÉORIE ALFARABIENNE DE L'UNION DE L'INTELLECT ET DU PROPHÉTISME A TRAVERS LE MOYEN AGE ET LES TEMPS MODERNES

Deux traits principaux caractérisent le système d'al Fârâbî, à savoir : un spiritualisme très développé et un mysticisme assez prononcé. Spiritualisme et mysticisme se touchent d'ailleurs de près et se relient intimement. Ces deux traits se trouvent chez les autres philosophes musulmans d'une façon plus ou moins marquée. Le mysticisme alfarabien en particulier a pénétré toute l'école arabe et a exercé une influence sur la mystique musulmane tout entière.

Ibn Sinâ professe la théorie de l'union de l'intellect d'al Fârâbî et en fait une longue étude. Il lui consacre dans ses *Ichârât* quel-

1. Comparer cette théorie illuministe à celle de Roger Bacon ; voir ici, pp. 176-177.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 72 ; voir ici, pp. 212-213.

3. Al Fârâbî, *Taḥṣîl al sa'ada*, pp. 41-44.

4. Id., *al Siyâsât al madaniyya*, pp. 44-50.

ques pages qui contiennent un exposé très systématique du mysticisme rationaliste de l'école arabe¹. Comme son maître, il fait une description des étapes mystiques qui conduisent au bonheur suprême. Selon lui, le bonheur n'est pas le plaisir du corps, mais la félicité de l'âme². Cette félicité ne s'obtient que par le perfectionnement de l'intellect pratique et théorique. Ce sont surtout la science et la contemplation qui nous unissent au monde intelligible. Un fait à remarquer dans l'exposé avicennien, c'est qu'il est envahi par la terminologie des Soufis musulmans. L'auteur y parle, en effet, du « *morid* » (aspirant à la mystique), du « *zâhid* » (ascète) et du « *'ârîf* » (connaisseur) : termes que les Soufis emploient constamment³. Il y analyse aussi certains états affectifs, tels que le désir (*al chawq*) et l'amour (*al 'ichq*) qui ont préoccupé les grands mystiques de l'Islam⁴.

D'après ces analyses, on aurait tendance à établir des relations entre la mystique avicennienne et celle des Soufis du x^e siècle. Mais, en réalité, il n'en est rien, et Ibn Sinâ reste fidèle à al Fârâbî en mystique comme en philosophie. Il met en relief plus encore que son maître l'impossibilité de l'identification mystique, à laquelle aspiraient un Jonayd ou un Hallâj. Pour lui, comme pour al Fârâbî, l'union de l'intellect n'aboutit qu'à une sorte d'illumination dérivant de l'Intelligence agente⁵. Dans cette union, il ne s'agit point d'identification, mais de simple communication. L'identification de l'intellect humain avec l'Intelligence agente est inadmissible, parce qu'elle amène à des conséquences contradictoires. Pour s'identifier avec cette Intelligence, il faut perdre sa personnalité en elle, ce qui fait d'elle plusieurs réalités sans cesser d'être une ; ou il faut qu'elle se perde elle-même dans l'individu, qui reste cependant un tout en possédant une réalité en dehors de lui⁶.

Nous voyons ainsi que la mystique avicennienne, dans son fond et son but, ne diffère pas de la mystique alfarabienne. M. Carra de Vaux dit que « chez Avicenne la mystique n'apparaît qu'à la fin du système comme une sorte de couronnement ; elle est bien distincte de ses autres parties, et Avicenne traite de la mystique — avec beaucoup d'art d'ailleurs —, comme d'un chapitre de la philosophie qu'il étudierait d'une façon objective. Au contraire, chez Fârâbî, la mystique

1. Ibn Sinâ, *Ichârât*, pp. 176-222.

2. *Ibid.*, pp. 190-193.

3. *Ibid.*, pp. 195-199.

4. *Ibid.*, p. 197.

5. *Ibid.*, p. 194.

6. *Ibid.*, pp. 179-180 ; cf. L. Massignon, *Recueil*, p. 188.

pénètre tout, les termes de sūfisme sont répandues un peu partout dans son œuvre, et l'on sent bien que chez lui la mystique n'est pas une théorie, mais bien un état subjectif¹. » Que le mysticisme d'al Fârâbî, à l'opposé de celui d'Ibn Sînâ, réponde à un sentiment venant du cœur, nous l'avons déjà montré plusieurs fois. Mais, au point de vue doctrinal, la mystique alfarabienne et la mystique avicennienne reposent sur la même base et occupent la même place dans leur système. La seule différence qui existe entre elles, c'est la clarté et la méthode avec lesquelles Ibn Sînâ a l'habitude de traiter les différentes questions. Quant aux termes de soufisme, ils sont, pour nous, plus fréquents chez Ibn Sînâ que chez son maître ; nous en avons d'ailleurs cité quelques exemples.

La théorie du prophétisme, qui est un cas de l'union de notre âme avec l'Intelligence agente, se trouve aussi exposée chez Ibn Sînâ presque de la même manière que chez al Fârâbî². « L'expérience et le raisonnement s'accordent, écrit l'auteur d'*Ichârât*, pour prouver que l'âme humaine peut d'une façon quelconque découvrir l'invisible pendant le sommeil. Il n'est donc pas impossible qu'elle le découvre dans l'état de veille³. » L'expérience montre, comme on l'entend dire et comme on le remarque soi-même, que certains faits permettent de prévoir l'avenir⁴. Au point de vue du raisonnement, nous savons que tous les phénomènes passés, présents ou futurs sont inscrits dans le monde intelligible. Par conséquent, si notre âme peut s'élever jusqu'à ce monde, elle connaîtra les phénomènes qu'il contient. C'est grâce à l'imagination qu'elle y parvient durant le sommeil, où l'on rêve des choses comme des réalités perceptibles⁵. Mais si l'âme est puissante, elle peut atteindre le monde intelligible dans la veille comme elle l'atteint dans le sommeil. Lorsque l'homme parvient à ce degré, il est un saint ou un prophète, qui produit des miracles et reçoit les révélations divines⁶.

Dans l'école arabo-espagnole, la théorie de l'union (*ittiḥād*) d'al Fârâbî eut une importance singulière. « Ibn-Bâdja, dans son célèbre

1. Carra de Vaux, dans *Encyc. de l'Islam*, art. *Al Fârâbî*, t. II, p. 58.

2. Les Ismâ'iliens et les Qarmates adoptent la même théorie sur le prophétisme. A en croire Ghazâlî, ils l'ont empruntée à al Fârâbî et à Ibn Sînâ (Ghazâlî, *Streitschrift des Gazali gegen die Batiniyya*, Leiden, 1916, pp. 9-10).

3. Ibn Sînâ, *Ichârât*, p. 209.

4. *Ibid.*, p. 210.

5. *Ibid.*, pp. 210-215.

6. *Ibid.*, pp. 216-220. Ibn Sînâ a consacré à la prophétie et à l'interprétation de quelques données religieuses, une dissertation spéciale (*Risâlat fi ithbât al nobowwât wa la'wil romoûzihim wa amthâlihîm*, dans *Tis'o rasâ'il*) qui reproduit fidèlement les idées alfarabiennes et développe la doctrine exposée dans l'*Ichârât*.

traité du *Régime du solitaire*, écrit Renan, essaya de prouver que c'est par la science et le développement successif de ses facultés que l'homme arrive à s'identifier avec l'intellect actif... Le triomphe de l'âme rationnelle sur l'âme animale est le but des efforts de la vie morale¹. » Ibn Ṭofayl montre également, dans son *Ḥayy Ibn Yaqzhân* que les facultés humaines arrivent par leur propre force à l'ordre surnaturel et à l'union avec Dieu². Le mysticisme de ces deux philosophes remonte à al Fârâbî tout en subissant une certaine influence de l'ascétisme des Soufis et des pratiques religieuses.

Ibn Rochd, bien qu'il soit le moins mystique des philosophes arabes de l'Espagne, reprend fidèlement la théorie alfarabienne de l'union de l'intellect. C'est peut-être le point sur lequel le Commentateur subit la plus grande influence de ses devanciers de l'Orient : al Fârâbî et Ibn Sinâ. Il rejette complètement l'ascétisme des Soufis et proclame hautement qu'on n'arrive à l'union que par la science. Le point suprême du développement humain est celui où l'homme perce le voile des choses et se trouve face à face avec la vérité transcendante³.

Ainsi, d'al Fârâbî à Ibn Rochd, la théorie de l'union de l'intellect fut adoptée par tous les péripatéticiens arabes. Al Fârâbî et Ibn Sinâ font reposer cette union particulièrement sur la spéculation en laissant une petite place à la pratique. Ibn Bâja et Ibn Ṭofayl élargissent, au contraire, le rôle de l'ascétisme et des vertus purificatives dans le perfectionnement de l'âme. Ibn Rochd revient enfin à la conception aristotélicienne et soutient que le bonheur suprême de l'homme s'acquiert uniquement par la science et la contemplation.

Le mysticisme alfarabien a exercé une influence non seulement sur l'école philosophique arabe, mais encore sur d'autres écoles mystiques de l'Islam. A la tête de ces écoles il faut placer celle des Illuministes (*Ichrâqiyyîn*) qui a survécu en Perse jusqu'au xviii^e siècle. Un Soufi andalou, Ibn Sab'în († 1270), professe aussi une doctrine qui offre beaucoup d'analogie avec la mystique alfarabienne.

L'école des Illuministes a pour fondateur Sohrawardî († 1191), communément nommé *al Cheikh al Maqloûl* (le maître assassiné)⁴. Continuant la tradition arabo-néoplatonicienne, cette école adopte

1. Renan, *Averroès*, pp. 98-99.

2. *Ibid.*, p. 99, 144.

3. *Ibid.*, pp. 145-146 ; Munk, *Mélanges*, pp. 418 et suiv.

4. Accusé d'hérésie, Sohrawardî fut arrêté sur l'ordre de Saladin et mourut dans sa prison, on ne sait trop comment, soit de faim, soit étranglé ; d'où son surnom *al Moqloûl* (le tué ou l'assassiné). C'est par ce surnom qu'il se distingue de son homonyme baghdadien, qui fut un autre célèbre Soufi († 1234).

une doctrine philosophique et mystique caractérisée par un syncrétisme excessif. Suivant son fondateur, les philosophes forment une dynastie continue dans laquelle s'associent les noms d'Empédocle, de Pythagore, de Platon, d'Aristote, de Manès et d'Hermès¹. Les ascètes de l'Inde, les sages de la Perse et les philosophes de la Grèce poursuivent le même but et enseignent la même doctrine. Ils ont tous posé la base de la philosophie illuminative, selon laquelle Dieu, Lumière des lumières, est la source de tous les êtres. De cette Lumière suprême découle un processus d'illuminations qui forme tous les développements cosmologiques et anthropologiques. Les Intelligences séparées, dont la première émane directement de Dieu, sont les éléments primordiaux de ce processus et les directeurs du monde céleste et sublunaire². Il est à peine besoin de faire remarquer que cette philosophie illuminative repose principalement sur la théorie alfarabienne des dix Intelligences, confondue avec certaines données manichéennes ou mazdéistes.

Par l'illumination, l'univers s'est formé, et par elle notre âme atteint sa félicité. Lorsque nous sommes affranchis des appétits du corps, une lumière divine ne cesse de se répandre sur nous. Cette lumière dérive d'un être qui est par rapport à nous un Père ; il est le Seigneur de l'Espèce humaine, le Donateur d'où émanent nos âmes et la source de leurs perfections intellectuelles. On l'appelle l'Esprit Saint et les philosophes l'appellent l'Intelligence agente³. Unies à ce Père, nos âmes en reçoivent les connaissances et se rattachent aux âmes célestes, grâce auxquelles elles découvrent le mystère pendant le sommeil ou dans l'état de veille⁴. La mystique n'a d'autre but que cette union, et la félicité de l'âme consiste proprement dans son pouvoir de recevoir les lumières divines. Les grands Illuministes y parviennent constamment et les prophètes en jouissent sans cesse⁵.

A sa base et à son sommet, la mystique de Sohrawardî porte, on le voit, une marque alfarabienne. Elle repose sur une métaphysique émanatiste et tend à une union qui nous élève au monde divin. Il est à noter cependant que cette mystique représente toute « la philo-

1. Sohrawardî, *Hikmat al Ichraq* (La philosophie illuminative), Téhéran, 1848, p. 371. M. van den Bergh a bien montré la parenté entre ce syncrétisme et celui des Néoplatoniciens (*Encyc. de l'Islam*, art. *Suhrawardî*). Voir aussi H. Corbin, *Pour l'anthropologie philosophique*, dans *Recherches philosophiques*, Paris, 1932-1933, pp. 377 et suiv.

2. Sohrawardî, *Hayâkil al noâr* (Les Temples de la lumière). Le Caire, 1335 h., temple, IV, pp. 28-29, temple, V, pp. 32 et suiv.

3. *Ibid.*, Temple IV, p. 28.

4. *Ibid.*, Temple VII, p. 44.

5. *Ibid.*, pp. 44-45.

sophie illuminative », alors que celle d'al Fârâbî est un simple complément du système. D'autre part, le Soufi illuministe ne s'arrête pas à l'union de l'intellect passif avec l'Intelligence agente des philosophes hellénisants ; il la dépasse pour atteindre une modalité transcendante, dans laquelle l'homme communique directement avec Dieu¹. Devant opter entre l'union alfarabo-avicennienne de l'intellect et l'extase hallagienne, Sohrawardî leur offre, à toutes deux, une place dans son système.

Cette mystique à base d'émanation se trouve aussi chez Ibn Sab'în, le Soufi philosophe du XIII^e siècle. Ce penseur critique a été peu étudié jusqu'à présent, malgré la justesse de ses opinions et la profondeur de ses connaissances. Une correspondance qu'il eut avec l'empereur Frédéric II nous donne une idée exacte de sa doctrine et de sa grande érudition². On connaît assez le goût que cet empereur avait pour la philosophie et la littérature arabes. C'est ainsi qu'il posa au savant musulman quatre questions portant sur l'éternité du monde, le but et les principes de la métaphysique, les catégories et la nature de l'âme. Pour répondre à ces questions, Ibn Sab'în a fait l'exposé de sa doctrine philosophique. D'après lui, Dieu est un être transcendant, dont émanent diverses intelligences qui dirigent l'univers. L'Intelligence agente qui s'occupe du monde sublunaire est la donatrice de toutes les formes, y compris les âmes. Emanées de cette Intelligence, les âmes cherchent toujours à se relier à elle. Lorsque l'intellect humain s'adonne à la spéculation, il arrive à l'essence vraie des choses et reçoit la haute révélation³. La félicité de l'homme est d'atteindre cette fin et de s'élever au degré de l'Intelligence agente⁴.

Cette doctrine est manifestement une reproduction littérale de celle d'al Fârâbî et d'Ibn Sinâ. L'auteur se déclare d'ailleurs aristotélicien comme ses devanciers arabes, bien qu'il les critique quelquefois amèrement⁵. Avec un point de départ philosophique, il a fondé un mysticisme essentiellement rationnel. Il est donc, comme on l'a déjà dit, un Soufi suivant les méthodes des philosophes⁶. En ce qui concerne

1. *Ibid.*, pp. 45-46, cf. *Hikmat al Ichraq*, p. 381.

2. Mehren, *Ibn Sab'în, Correspondance avec l'empereur Frédéric II*, dans *Journal asiatique*, t. XIV (1879). C'est Amari qui a découvert, le premier, cette correspondance (*Journal asiatique*, 5^e série, t. I, fév.-mars 1853). Nous tenons à exprimer ici notre reconnaissance à M. Massignon, qui a bien voulu nous remettre le texte arabe de cette correspondance.

3. Mehren, *Journal asiatique* (1879), pp. 359-360, 423.

4. L. Massignon, *Recueil*, p. 133.

5. *Ibid.*, pp 129 et suiv.

6. Mehren, *Journal asiatique*, Paris, 1879, p. 450.

le problème critique de l'union mystique, il semble adopter l'opinion philosophique. C'est à l'Intelligence agente que l'on s'unit, et c'est par cette union que s'explique toute inspiration prophétique¹.

Chez Sohrawardî, comme chez Ibn Sab'în, la philosophie sert de fondement à la mystique. Pour eux, l'être possible implique un autre être nécessaire qui lui fournit son existence par une sorte d'émanation ou d'illumination. Dieu seul est l'être nécessaire en soi, et tous les autres êtres ne sont que des manifestations de sa volonté et de sa pensée. Il n'y a donc qu'un seul être qui existe réellement et nécessairement. Voilà la doctrine de l'unité de l'existence (*waḥdat al wojoûd*) que certains mystiques ont soutenue après la décadence de l'école philosophique arabe. Elle s'est formée au début du XII^e siècle et fut ensuite en vogue en Espagne comme en Orient. Parmi ses grands partisans, on peut citer Moḥyî al Dîn Ibn al 'Arabî († 1240), Jalâl al Dîn al Roûmî († 1273) et d'autres poètes mystiques de la Perse². Ce monisme remonte, ainsi que l'avait remarqué Ibn Taymiya, à Ibn Sinâ et aussi, disons-le, à al Fârâbî³. Persécuté dans la personne des philosophes, le péripatétisme arabe a donc trouvé asile chez certains Soufis. Mais ceux-ci, à leur tour, n'ont pas échappé à de graves accusations et à de nombreuses persécutions. Sohrawardî fut arrêté sur l'ordre de Saladin, Ibn Sab'în s'est suicidé à la Mecque, sans doute à cause des attaques dirigées contre lui, et Ibn al 'Arabî enfin a été accusé d'hérésie par un certain nombre de savants orthodoxes⁴.

L'islamisme primitif ne fut pas très favorable à l'ascèse chrétienne, ni aux souffrances des Fakirs hindous. Cependant une religion, quelle qu'elle soit, contient, tant par ses rites que par ses préceptes, un fond indéniable de mysticisme. Divers facteurs étrangers ont agi incontestablement sur la formation de la mystique musulmane ; mais à son origine se trouvent des données qoraniques, des traditions sunnites, et en général des pratiques religieuses. Une grande discussion entre les savants arabisants porte sur le rôle du *Qor'ân* dans le développement du soufisme. Pour M. Carra de Vaux, « le *Qor'ân* n'est point une œuvre qui ait pu à l'origine intéresser beaucoup les mystiques. Il est trop externe ; il n'a pas la sensibilité intérieure et proprement

1. *Ibid.*, p. 390.

2. R.-A. Nicholson, *The Legacy of Islam*, art. *Mysticism*, pp. 223 et suiv. Pour avoir plus de détails sur cette doctrine, on peut consulter le savant ouvrage du même auteur : *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921.

3. L. Massignon, *Recueil*, p. 187.

4. Mehren, *Journal Asiatique*, Paris (1879), pp. 348 et suiv. ; Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, t. IV, p. 232.

spirituelle¹. » M. Massignon soutient, au contraire, qu'« il y a dans le *Qor'ân* les germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome sans fécondation étrangère². » Que le *Qor'ân* ait servi de point de départ aux Soufis, comme aux Motakallemîn et aux Foqahâ' (juristes), c'est l'évidence même. Le livre d'Allah est, dans le monde musulman, un credo pour les théologiens, un code pour les juristes, une prière pour les dévôts, un système du monde pour les philosophes, et un lexique pour les philologues et les grammairiens. La doctrine même la plus hétérodoxe, cherche son fondement en lui. Traditionalistes et libres penseurs font appel à son autorité. Quant à sa sensibilité intérieure, elle est hors de doute ; il s'adresse non seulement à la raison, mais encore au cœur ; il offre une large place aux sentiments et aux états de l'âme. Ce serait méconnaître la nature des religions que de considérer leurs prescriptions comme un langage purement rationnel. Dans une étude érudite, M. Massignon a donné une longue liste de termes que les Soufis ont empruntés au *Qor'ân* pour exprimer différents états affectifs³. L'histoire de Joseph et l'Ascension nocturne de Moḥammad ont servi de thème à deux grandes doctrines mystiques, à savoir : l'amour et l'extase. Ainsi, on doit chercher l'origine du Soufisme dans le *Qor'ân*, comme on l'a cherchée dans les monastères chrétiens, dans l'ascétisme hindou et dans le mysticisme néoplatonicien. Toutefois, en mystique comme en théologie, les termes qoraniques ont subi une évolution dans leur portée et leur signification, par suite des progrès scientifiques. Un terme donné du *Qor'ân* a pour un Compagnon un sens différent de celui qu'il a par exemple pour un savant du III^e siècle de l'Hégire⁴. Il ne faut pas rechercher le fondement du soufisme dans le *Qor'ân* seul, ni tel que les mystiques postérieurs l'entendaient, mais tel qu'il était compris dans les premiers siècles de l'Islam. « It is right, dit M. Nicholson, to regard the Ṣūfis as esoteric students of the Qur'ân, but not, I think, to see in ṣufism the pure result of qur'anic study⁵. »

Pratiquement, le soufisme date de la première époque de l'Islam. On a constaté une tendance ascétique très marquée chez certains Compagnons. Après la pratique vient la théorie ; c'est ainsi

1. *Ibid.*, p. 216.

2. L. Massignon, *La Passion*, p. 480 ; Margoliouth professe également la même opinion (*Early Development of Mohammedanism*, London, 1914, p. 199).

3. L. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, pp. 28-29.

4. Le Compagnon (*Çaḥābt*) est tout croyant contemporain du prophète.

5. R. A. Nicholson, *Legacy of Islam*, pp. 212-213.

qu'un Moḥāsibî († 857) ou un Dhoû al Noûn al Miḡrî († 859) ont commencé plus tard à décrire et à classer les états mystiques¹. La doctrine de l'Identification (*ilṭḥâd*) en particulier est d'une formation postérieure. C'est avec Bisṭāmî qu'elle se montre, pour la première fois, d'une manière assez précise² ; et c'est dans la pensée de Ḥallâj et de son maître Jonayd qu'elle atteint son zénith. Cette doctrine est le point le plus critique de la mystique musulmane ; elle a eu pour conséquence de diviser les Soufis en deux groupes opposés : l'un l'admet et l'autre la réfute. Le *Qor'ân* n'en parle pas expressément ; quelques-uns de ses versets pourraient pourtant la soutenir. D'ailleurs, ses partisans n'ont pas manqué de forger des *Ḥadīth* pour la défendre³.

Néanmoins, l'union mystique aboutit à la participation de la nature divine. Or, admettre quelque chose de divin dans l'homme, c'est corrompre l'unité de Dieu ; toute la querelle entre l'école ach'arite et les Soufis est là. Les Ach'arites ne peuvent admettre que le divin descende dans le profane, ni que le profane se trouve dans le divin. Voilà pourquoi ils rejettent l'incarnation de la divinité dans une créature (*al ḥoloûl*) et l'union de l'homme avec Dieu. Par suite, ils réduisent le soufisme à une sorte de psychologie subjective et à une morale pratique en éliminant complètement le panthéisme hallagien. C'est de là que la mystique orthodoxe est sortie.

Presque partout et dans toutes les branches des sciences islamiques, en théologie, en jurisprudence et en mystique, il y a des orthodoxes et des hétérodoxes, des traditionalistes et des libéraux. Ghazâlî est à juste titre le grand fondateur du soufisme orthodoxe ; défenseur de l'orthodoxie en théologie, il l'est aussi en mystique. Il affirme la possibilité d'une science intuitive ; car, à côté du monde visible, il y a un monde invisible que l'on n'atteint que par l'intuition. Les connaissances sont donc sensibles ou mystiques ; les premières dérivent du monde visible, les secondes sont les données du monde invisible. C'est par les sens que l'on acquiert les connaissances sensibles, par l'ascétisme et les vertus purificatives que l'on parvient aux connaissances mystiques⁴. Ainsi, le but suprême du soufisme est l'acquisition de la science. Quant à l'identification de l'homme avec Dieu, elle est une thèse hérétique et contradictoire.

1. *Ibid.*, 214-215 ; L. Massignon, *Recueil*, p. 15.

2. R. A. Nicholson, *Legacy of Islam*, pp. 215-216.

3. *Ibid.*, p. 214.

4. Ghazali, *Iḥyâ' 'oloûm al din*, trad. de Carra de Vaux, sous le titre : *Gazali, le traité de la rénovation des sciences religieuses*, pp. 22, 24 ; cf. Carra de Vaux, *Gazali*, Paris (1902), pp. 204-205.

Si l'on compare la mystique Ghazalienne à la mystique alfarabienne, on trouve qu'elles repoussent toutes deux le panthéisme d'al Hallâj¹. L'intuition de Ghâzâlî offre beaucoup d'analogie avec l'illumination d'al Fârâbî ; pour l'un comme pour l'autre, il y a des connaissances intuitives en dehors des données sensibles et qui sont le but suprême de la vie pratique et théorique, le privilège des mystiques et des prophètes. Soufis et prophètes ne diffèrent d'ailleurs que par degré et ont des missions quasi semblables. Dira-t-on que l'intuition ghazalienne dérive directement de Dieu, alors que l'illumination alfarabienne a pour source l'Intelligence agente¹ ? Soit ; mais la différence est superficielle, puisque cette Intelligence sert d'intermédiaire entre Dieu et l'homme.

Aussi chez les Soufis, orthodoxes ou libéraux, la mystique alfarabienne a-t-elle laissé des traces marquées. Ghazâlî, qui ne se lasse pas de critiquer les philosophes, a subi leur influence en mystique, comme il l'avait déjà subie en théologie². Dans son *Tahâfot*, il critique la théorie alfarabo-avicennienne du prophétisme, en remarquant que le prophète peut se mettre en relation avec Dieu soit directement, soit par l'intermédiaire d'un ange, sans avoir besoin d'une Intelligence agente³. Cependant pour expliquer la prophétie, il fait dans son *Monqidh* une comparaison entre elle et le rêve, comparaison qui est d'origine philosophique⁴. Il soutient, en outre, qu'elle repose sur une base d'illumination ; ce qui fait de lui à cet égard un disciple fidèle d'al Fârâbî.

Pour finir, disons un mot du rôle du mysticisme alfarabien, et de la théorie du prophétisme en particulier, dans la scolastique judéo-chrétienne et dans les temps modernes.

La théorie du prophétisme d'al Fârâbî n'a réellement été prise au sérieux que dans la scolastique juive. Maïmonide en fait une longue étude et cherche à la concilier avec le judaïsme. D'après l'opinion vulgaire, remarque-t-il, la prophétie n'implique aucune condition autre que le choix de Dieu. Selon les péripatéticiens (al Fârâbî et Ibn Sînâ), elle est au contraire le développement naturel d'une faculté que toute l'espèce humaine possède en puissance. C'est à cette opi-

1. Ghazâlî professe dans *Michkât al anwâr* une doctrine qui s'apparente plutôt à l'extase hallajienne qu'à l'union de l'intellect d'al Fârâbî. Mais sa mystique orthodoxe est exposée dans *al Ihya'*, sur lequel nous basons notre jugement. Ce livre fut d'ailleurs le point de départ des mystiques orthodoxes postérieurs.

2. Voir ici, pp. 140-141.

3. Ghazâlî, *Tahâfot*, p. 62.

4. Id. *Monqidh*, p. 33.

nion qu'il se rallie, en ajoutant cependant que le prophète doit être l'élu de Dieu¹. Le prophète est pour lui un homme doué d'une forte imagination et que Dieu a chargé d'une mission. Par son imagination, il s'unit à l'Intelligence agente, et, parlant, il voit l'avenir comme s'il s'agissait d'objets perçus par les sens². A mesure que l'imagination s'exalte, sous l'influence de l'Intelligence agente, la révélation prophétique devient plus haute et plus intense³. C'est ainsi qu'il y a des degrés dans la prophétie selon la faculté imaginative des prophètes⁴. L'imagination joue alors un rôle considérable dans la prophétie⁵. Il faut cependant que le prophète y joigne une grande intelligence ; car, sans facultés intellectuelles, l'imagination ne peut jamais communiquer avec l'Intelligence agente⁶.

Bien que les philosophes chrétiens critiquent la théorie alfarabienne de l'intellect, ils acceptent la plupart de ses conséquences mystiques. La faculté sacrée (*virtus sancta*) d'al Fârâbî est l'aïeule de l'*intellectus sanctus* du moyen âge latin⁷. On lit dans Albert le Grand une théorie psychologique de la prophétie qui ne diffère point de la théorie alfarabienne⁸. Saint Thomas, qui rejette l'illumination d'al Fârâbî en ce qui concerne la théorie de la connaissance, place avec le philosophe arabe la félicité de l'âme dans la contemplation des vérités éternelles⁹.

La question du rapport entre la raison et la foi a occupé les philosophes modernes. A cette question, Spinoza a consacré un traité qui, à cause de l'importance et de l'autorité de son *Ethique*, est resté dans l'ombre et attire peu l'attention. Nous voulons parler du *Traité Théologico-politique* qui complète en quelque sorte le spinozisme. En effet, si Spinoza a écrit l'*Ethique* pour prouver que la raison conduit à la certitude rationnelle, il a écrit ce *Traité* pour montrer que la foi nous fournit une certitude morale. Il y a donc deux certitudes auxquelles correspondent deux sciences distinctes et entièrement indépendantes l'une de l'autre, la philosophie et la théologie. Ces deux

1. Maïmonide, *Guide des Égarés*, t. II, ch. xxxii.

2. *Ibid.*, t. II, ch. xxxiii, p. 298.

3. *Ibid.*, t. II, ch. xli.

4. *Ibid.*, t. II, ch. xlv, p. 333.

5. *Ibid.*, t. II, ch. xxxvi, p. 232.

6. *Ibid.*, t. II, ch. xlv, p. 313.

7. Voir Albert le Grand, *De intellectu et intelligibile*, Liber II, cap. X, éd. Jammy., t. V, p. 260, *De sanctitate intellectus* ; cf. Et. Gilson, *Archives d'hist. doct. et lit.*, t. IV, p. 74.

8. Renan, *Averroès*, p. 235.

9. Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, t. IV, p. 73.

certitudes, quoique de valeur différente, ne s'éliminent pas et ne se déduisent pas l'une de l'autre. Théologien et métaphysicien, Spinoza ne subordonne pas la foi à la raison, ni la raison à la foi ; chacune d'elles est maîtresse dans son domaine. La religion n'est pas toute la vérité, elle est vraie cependant¹.

La vérité religieuse repose complètement sur la révélation prophétique. Comment cette révélation se fait-elle, et par quel moyen les prophètes peuvent-ils l'atteindre ? C'est la question à laquelle Spinoza s'efforce de répondre. Il suffit de parcourir les livres sacrés pour reconnaître que toutes les révélations de Dieu aux prophètes se sont accomplies, ou par des paroles, ou par des figures, ou par ces deux moyens à la fois. Ces moyens sont saisis par l'imagination très vive des prophètes². « Ainsi pour prophétiser, écrit Spinoza, il n'était pas besoin de posséder une autre âme plus parfaite que celle des autres hommes, mais seulement une imagination plus vive³. »

On ne peut lire cette doctrine spinoziste de la prophétie sans songer à al Fârâbî et à la scolastique judaïque. Il est vrai que pour Spinoza la connaissance prophétique est inférieure à la connaissance rationnelle, alors que pour al Fârâbî elles ont la même valeur. Spinoza est métaphysicien avant d'être théologien, et entre lui et le philosophe arabe, il y a Descartes, pour qui les idées claires et distinctes sont le seul moyen sûr de connaître les vérités éternelles. Mais, pour Spinoza comme pour al Fârâbî, la vivacité de l'imagination est la condition essentielle pour un prophète. S'agit-il d'une simple coïncidence, ou le philosophe moderne doit-il sa théorie de la prophétie au philosophe arabe ? Si l'on pense que Spinoza a connu et étudié attentivement l'œuvre de Maïmonide, qui a servi d'intermédiaire entre lui et la philosophie musulmane, on est enclin à établir une certaine relation entre sa théorie de la prophétie et celle d'al Fârâbî⁴. En outre, le déterminisme alfarabien et le déterminisme spinoziste admettent comme possible la prédiction de l'avenir. Pour eux, il n'est pas contradictoire que des esprits privilégiés soient avertis d'avance et annoncent des événements que le cours nécessaire de la nature doit produire un jour⁵. Par des rêves ou par d'autres moyens, on peut prédire les faits futurs qui sont contingents en apparence et nécessaires en fait.

1. Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, art. *Le Dieu de Spinoza*, pp. 336-337.

2. Spinoza, *Traité Théologico-politique*, trad. d'E. Saisset, Paris. 1872, t. II, p. 18.

3. *Ibid.*, p. 24.

4. Voir ici, pp. 86-87.

5. Brochard, *Etudes*, p. 335.

Les historiens de la philosophie musulmane arrivent à peine au seuil de la scolastique occidentale ; aucun d'eux, que je sache, n'a essayé de voir si elle a laissé des traces dans les temps modernes. Un certain nombre de faits invitent pourtant à poser cette question. C'est surtout sur le terrain théologique que les relations se multiplient entre les scolastiques et les philosophes modernes. La muraille faussement construite entre la philosophie médiévale et la philosophie moderne est heureusement démolie. Les antécédents du cartésianisme dans le moyen âge sont assez nombreux. Le système de Leibniz peut s'apparenter à la scolastique et à la philosophie grecque aussi bien qu'à la doctrine cartésienne.

Sans parler ni de Descartes, ni de Leibniz, nous trouvons des ressemblances frappantes entre Spinoza et les philosophes musulmans. La division spinoziste de la connaissance en rationnelle et prophétique semble être l'écho de la doctrine arabe de double vérité, vérité philosophique et vérité religieuse. La conciliation de la raison et de la foi entreprise par Spinoza présente beaucoup d'analogies avec les études philosophiques de l'Islam. Pour lui, la séparation complète de la philosophie et de la théologie est une condition de paix entre elles¹. Ibn Rochd n'a rien dit de plus ; raison et foi sont selon lui deux sœurs ayant deux rôles différents². L'amour philosophique de l'*Ethique* ressemble enfin, par certains côtés, à la théorie du salut de la *Cité idéale* d'al Fârâbî³.

Dans quelle mesure Spinoza est-il tributaire des philosophes musulmans ? Tout d'abord nous n'avons pas l'intention d'entrer ici dans le détail de cette filiation historique, ni de mesurer l'influence que ces philosophes auraient exercée sur lui. Nous ne croyons d'ailleurs à aucune influence directe, Spinoza n'ayant rien lu des écrits philosophiques arabes. C'est uniquement par l'intermédiaire de Maïmonide qu'il aurait pu leur emprunter quelques idées. Objectera-t-on que tout ce qu'il paraît leur devoir se trouve chez Saint Thomas ou chez Plotin ? Mais il ne faut pas oublier que Saint Thomas puise, à son tour, dans des sources arabes, et il est plus normal d'expliquer l'auteur de l'*Ethique* à la lumière du *Guide des Égarés* du rabbin juif que par le moyen de la *Somme théologique* du docteur chrétien. D'autre part, à en croire Brochard, il ne semble pas que Spinoza ait jamais eu connaissance directe de la doctrine de Plotin⁴. Quoi qu'il en soit, nous vou-

1. Spinoza, *Traité Théologico-politique*, trad. citée, p. 245.

2. Ibn Rochd, *Faṣl al maqāl*, p. 26.

3. Spinoza, *Ethique*, IV, propos. 28 = V. propos. 20, 36.

4. Brochard, *Etudes*, p. 364.

lons simplement attirer l'attention sur un sujet qui est encore à étudier. La question ne se pose pas seulement pour Spinoza, mais encore pour Leibniz qui connaissait, lui aussi, le *Guide des Égarés*. Descartes, le chef de l'école, n'a-t-il pas eu connaissance de la doctrine arabe à travers les écrits d'un Roger Bacon ou d'un autre scolastique chrétien ? En tout cas, s'il ne s'agit pas d'une filiation historique entre la philosophie musulmane et la philosophie moderne, il est à noter qu'il existe entre elles des analogies remarquables.

CHAPITRE VII

L'interprétation rationnelle de certaines données religieuses

Si l'on ouvre un traité quelconque de théologie musulmane, on voit qu'il contient une section portant sur les connaissances par l'ouïe (*al sam'ıyyât*), par opposition aux connaissances rationnelles (*al'aqliyyât*). Dans cette section, on traite des questions concernant les prophètes dans leurs miracles et leurs missions, les anges dans leur nature et leur fonction, la vie future dans ses récompenses et ses punitions. Ces diverses questions ont pour source unique le *Qor'ân* et le *Hadıth*, et forment une partie du dogme de l'Islam. Le *Qor'ân* fait de la vie future en particulier de longues descriptions, et en donne des représentations assez matérielles. Il forme une image terrifiante du « Jour du Jugement dernier », peint le paradis avec ses délices et l'enfer avec ses supplices. Le *Hadıth* en fournit encore d'autres détails plus édifiants. Il décrit, par exemple, le bonheur et le malheur du tombeau, le « pont », étendu au-dessus de la géhenne (*al ırât*), et la « balance » (*al mızân*), qui sert à peser les actions des hommes.

Ces données ont occupé les savants musulmans d'assez bonne heure. Les commentateurs du *Qor'ân* et du *Hadıth* ont cherché à les expliquer à la lumière des traditions israélites ou chrétiennes. C'est de là que viennent les contes fantastiques assez répandus dans ce domaine. L'eschatologie est sans doute la partie de la dogmatique musulmane où les légendes prennent des dimensions excessives. Les écoles théologiques ont essayé ensuite de donner à ces questions une forme scientifique. Ici comme ailleurs, les théologiens musulmans se divisent en deux groupes ; traditionalistes et libéraux, ou Sonnites et Mo'tazilites. Les uns admettent « *al sam'ıyyât* » telles qu'elles sont décrites par le *Qor'ân* et le *Hadıth* ; les autres s'efforcent au contraire de les interpréter d'une manière plus ou moins rationnelle.

De diverses « *sam'ıyyât* », nous nous bornons à étudier seulement les miracles des prophètes, la nature et la réalité des anges, le bonheur

et le malheur dans l'autre monde pour montrer comment al Fârâbî les explique en exposant d'abord sommairement le point de vue théologique. Y a-t-il vraiment des miracles et comment s'accordent-ils avec les lois de la nature ? Existe-t-il des anges, et, s'ils existent, quelle est leur nature ? De quelle manière peut-on concevoir les plaisirs et les douleurs de la vie au delà de notre monde ? Sont-ils corporels ou spirituels, sensibles ou intelligibles ?

Sonnites et Mo'tazilites affirment l'existence des miracles, *mo'jizât* et les considèrent comme des signes prouvant la mission prophétique. Pour eux, un miracle est une preuve que Dieu accorde aux prophètes pour appuyer leur prédication¹. Il est convaincant, parce que précisément il enfreint la marche normale des phénomènes. Par suite, on n'a nullement besoin de l'expliquer ou de le ramener aux faits normaux : une pareille tentative lui enlève toute sa valeur. Les prodiges des saints (*karâmât al awliyâ'*) sont de la même famille que les miracles, bien qu'ils soient d'un degré inférieur. Toutefois les Mo'tazilites, et Aboû Ishâq al Isfarâyînî parmi les Sonnites, ne les admettent pas².

En ce qui concerne les anges, la plupart des Motakallemîn soutiennent qu'ils sont des êtres ayant des corps capables de prendre différentes formes sans rien manger ni boire. Ils sont infaillibles et accomplissent toujours les ordres divins. Quelques-uns des premiers Mo'tazilites n'acceptent pas cependant leur existence en disant que s'ils étaient spirituels ils ne devraient avoir aucune force, ce qui s'oppose à leur prétendue fonction, et que, s'ils étaient corporels, nous devrions les voir³. Une comparaison entre l'ange et l'homme en général, entre lui et le prophète en particulier, a beaucoup intéressé les théologiens musulmans. Chahrastânî nous rapporte une longue discussion, dans laquelle spiritualistes et matérialistes défendent, les uns la supériorité de l'ange, les autres la supériorité de l'homme⁴. Entre prophètes et anges, les Ach'arites n'hésitent pas à affirmer, à l'opposé des Mo'tazillites, l'infériorité des seconds aux premiers⁵.

Du point de vue islamique, la récompense et la punition dans l'au-delà sont des conséquences nécessaires de la vie d'ici-bas. C'est

1. Fakhr al Dîn al Râzî, *Moḥaṣṣal*, pp. 151 et suiv. ; Cf. Wensinck, *The Muslim Creed*, pp. 224-226. Il y a un manuscrit, malheureusement incomplet, d'un écrit de Bâqillânî touchant cette question et qui mérite d'être publié (Bâqillânî, *Kilâb al bayân 'an al farn bayn al mo'jizât wal karâmât wal ḥiyal wal kahânât wat-sihr wal nârinjât*, Tûbingen).

2. Râzî, *Moḥaṣṣal*, p. 161.

3. *Ibid.*, p. 102.

4. Chahrastânî, *Milal*, t. II, pp. 205 et suiv.

5. Râzî, *Moḥaṣṣal*, pp. 161-162.

ainsi que tous les théologiens musulmans affirment à l'unanimité l'existence de la vie future¹. Mais ils ne s'accordent pas sur l'état dans lequel nous retournerons à cette vie. Les Karrâmites et Aboû al Hosayn al Baġrî, parmi les Mo'tazilites, disent que le corps humain, étant détruit, ne pourra être recomposé. Par conséquent, nous aurons dans l'autre monde une nouvelle vie avec des corps nouveaux². Toutes les autres sectes théologiques soutiennent, au contraire, que la vie avant et après le tombeau forme une suite naturelle ; partant, la résurrection se fera par les corps tels que nous les avons eus dans ce monde³. Après la résurrection, nous subirons des douleurs, ou nous éprouverons des plaisirs qui seront pour les uns semblables à ceux de la vie présente, et complètement dissemblables pour les autres. Sur ce point, les théologiens, même les plus orthodoxes, ont tendance à interpréter les données qoraniques et sonnites de l'eschatologie dans un sens moins matériel. Déjà Ibn 'Abbâs n'acceptait pas de comparer les joies de la vie présente à celles de la vie future. Pour lui, l'autre monde n'a de commun avec le nôtre que des noms ; sa réalité en est absolument différente⁴. Ghazâlî, que nous connaissons comme défenseur de l'orthodoxie, essaiera plus tard d'interpréter d'une manière philosophique la plupart des chapitres de l'eschatologie musulmane⁵.

Al Fârâbî va former la doctrine de l'école philosophique sur ces problèmes eschatologiques. Selon lui, miracles et prodiges sont des faits exceptionnels, qui ne troublent pourtant pas les lois de la nature. On sait que ces lois sont réglées, d'après son système, par les Intelligences séparées⁶. C'est par ces Intelligences que s'expliquent les miracles, comme les autres phénomènes ordinaires. Par son intellect, ou par son imagination, un prophète se relie au monde intelligible, sur lequel il peut influencer. Grâce à cette influence, il fait tomber de la pluie, il coupe la lune en deux morceaux, il guérit des malades ou transforme une canne en serpent. « A l'âme prophétique, écrit al Fârâbî, appartient une faculté sacrée, à laquelle obéit le monde supérieur, comme obéit à ton âme le monde inférieur. Par là, elle produit des miracles contraires à la nature et aux choses habituelles⁷. » De la même façon on peut expliquer les prodiges des saints, qui ont évi-

1. *Ibid.*, p. 163.

2. *Ibid.*, p. 169.

3. *Ibid.*, p. 171.

4. Ibn Rochd, *Manâhij al adilla*, p. 122.

5. Ghazâlî, *al Maḍnûn al kabîr*, éd. de Bombay, pp. 126 et suiv. ; cf. C. de Vaux, *Gazali*, pp. 107-108.

6. Voir ici, pp. 94-95.

7. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 72.

demment un pouvoir inférieur à celui des prophètes. Il y a donc, selon al Fârâbî, des miracles et des prodiges, qui sont néanmoins aussi explicables que les autres phénomènes naturels. En réalité le prophète et le saint ne produisent rien ; c'est un seul mécanisme qui gouverne la nature. Ici comme dans le stoïcisme, le déterminisme fournit un moyen d'expliquer des phénomènes anormaux en apparence, mais soumis en fait aux règles générales. Toutefois, acceptant l'intervention d'un prophète ou d'un saint dans la production de quelques faits, al Fârâbî viole déjà, comme l'a bien fait remarquer Ghazâlî, les lois de la nature¹.

Al Fârâbî ne peut nier l'existence des anges ; car le *Qor'ân* en parle à maintes reprises. Il n'admet pas cependant la définition que les Motakallimîn en donnent. Pour lui, les anges sont des êtres intelligibles qui n'ont aucun rapport avec la matière² et qui sont les âmes et les Intelligences sphériques. Si l'on se souvient de la hiérarchie des êtres qu'al Fârâbî avait déjà établie, on voit qu'à ses yeux les anges sont supérieurs aux prophètes et à plus forte raison à tous les autres hommes³.

Le *Qor'ân* parle encore de « la plume » (*al qalam*) par laquelle les destinées des hommes étaient inscrites et de la « tablette gardée » (*al lawh al mahfûẓh*) sur laquelle cette inscription était faite. Al Fârâbî interprète ces deux données qui appartiennent au monde céleste comme il a fait pour les anges. Elles désignent, d'après lui, des êtres spirituels par lesquels s'accomplissent les ordres de Dieu. « Ne crois pas, écrit-il, que la « plume » soit un instrument matériel, que la « tablette » soit une planche étendue et que l'« écriture » soit un dessin marqué. Au contraire, « la plume », la « tablette » sont des anges spirituels, et l'« écriture », une formation des vérités. La « plume » reçoit de Dieu les formes intelligibles, qu'elle conserve dans « la tablette » par une écriture spirituelle⁴. »

Nous avons déjà vu que, selon al Fârâbî, le « salut » est le but final de la science et de la pratique⁵. Les âmes heureuses en jouissent ici-bas et dans l'autre monde, tandis que les âmes méchantes en sont privées. Il y aura donc une vie future dans laquelle on aura des bonheurs ou des malheurs. Dans la *Concordance de Platon et d'Aristote*, al Fârâbî montre la fausseté de la thèse selon laquelle les deux grands philoso-

1. Ghazâlî, *Tahâfot*, p. 68.

2. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, pp. 72-77.

3. Voir ici, p. 89.

4. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 77.

5. Voir ici, p. 185.

phes grecs auraient nié la récompense et la punition dans l'au-delà¹. Il remarque avec raison que Platon met en évidence, à la fin de sa *République*, l'existence d'une vie future². Il cite, au nom d'Aristote, une lettre, sans doute apocryphe, [qu'il aurait écrite à la mère d'Alexandre et où il aurait fait allusion aux bonheurs futurs³. Mise à part l'hésitation d'al Fârâbî sur l'immortalité des âmes ignorantes, dont nous avons déjà parlé, on voit qu'il croit à la vie de l'autre monde⁴. Mais il rejette complètement l'eschatologie musulmane. Pour lui, il ne s'agit ni de « balance », ni de « pont » étendu sur l'enfer, ni de plaisirs sensibles ; ce sont des images. Le bonheur et le malheur futurs sont purement spirituels.

Il est facile de remarquer, dans ces interprétations, que le spiritualisme d'al Fârâbî domine partout. Les miracles existent et sont une grande preuve de la force spirituelle de certaines âmes humaines. Cette force dérive d'ailleurs des esprits par excellence qui gouvernent le monde céleste. Appelons ces esprits Intelligences séparées ou anges, peu importe ; ils ont toujours la même fonction et la même nature. Grâce à leur faculté sacrée, les prophètes ont la possibilité de communiquer avec ce royaume des esprits. Les autres hommes y tendent sans cesse ; une fois arrivés, ils sont affranchis de leur corps et mènent une vie entièrement intelligible. Le paradis n'est rien d'autre que ce bonheur suprême. Les hommes qui en sont privés souffrent des tourments infinis, que l'on appelle enfer. L'interprétation qu'al Fârâbî fait des miracles et d'autres « *sam'yyât* » est donc en harmonie parfaite avec son système.

Ibn Sinâ reprend exactement cette interprétation en l'appliquant à d'autres faits de l'eschatologie musulmane. Il admet avec al Fârâbî l'existence des anges, en les identifiant avec les âmes sphériques et les Intelligences séparées⁵. Les miracles et les prodiges, remarque-t-il, nous étonnent à première vue et nous semblent impossibles ; mais, en réalité, ils sont soumis aux lois de la nature. Certaines âmes, possédant une faculté grâce à laquelle leur influence dépasse le corps, produisent des faits miraculeux. Cette faculté est tantôt innée, tantôt acquise ; elle est innée chez les prophètes et acquise chez les saints (*al awliyâ'*)⁶. Dans une série de courtes dissertations fort ingénieuses,

1. *Al Fârâbî's philos. Abh.*, p. 32.

2. *Ibid.*, p. 33.

3. *Ibid.*, p. 32.

4. Voir ici, pp. 29-30, 129.

5. Ibn Sinâ, *Najâ*, p. 490 ; cf. *Tis'o rasâ'il*, pp. 128-129.

6. Ibn Sinâ, *Ichârât*, pp. 219-220.

dont Mehren s'est déjà occupé, Ibn Sinâ essaie d'expliquer diverses données eschatologiques dans un esprit tout à fait alfarabien¹. Il ramène la question du « Trône » de Dieu (*al 'Arch*) à la théorie cosmologique des dix Intelligences et des sphères célestes². Il donne une explication psychologique du paradis, de l'enfer et du « pont » étendu sur ce dernier. Par nos sens, nous sommes dans l'enfer et par notre imagination nous traversons le pont qui nous conduit aux vérités éternelles. Il y a donc trois mondes : le monde des sens, où il n'y a que des plaisirs éphémères et des douleurs infinies ; le monde de l'imagination, qui est en quelque sorte un passage tourmenté et très critique ; enfin le monde intelligible, où se trouvent le paradis et le bonheur sans fin³.

Al Fârâbi et, à sa suite Ibn Sinâ, cherchent à construire un islamisme philosophique. Les dogmes et les pratiques de l'Islam doivent avoir, pour eux, une valeur rationnelle. La prière, par exemple, qui est une des bases principales de l'Islam, n'est pas un simple exercice corporel, mais un moyen d'assimilation de l'âme aux êtres célestes. Son but véritable est de nous faire connaître l'unité de Dieu et de nous élever au monde divin⁴. Les autres pratiques religieuses doivent être interprétées dans le même sens et prendre la même signification.

Bien que le rationalisme alfarabo-avicennien affirme l'existence de la vie future, il est contraire à la lettre de quelques traditions religieuses. Il réduit le paradis et l'enfer réels du *Qor'ân* et du *Hadith* à de simples représentations intellectuelles. C'est pourquoi Ghazâlî livre contre lui une grande bataille, en montrant que le paradis et l'enfer sont des réalités incontestables, et que l'homme vivra dans l'autre monde une vie corporelle, quoique différente de la vie actuelle⁵. On dit que la résurrection d'un corps détruit est impossible, mais Dieu, qui a créé ce corps *ex nihilo*, est capable de le recréer. D'ailleurs, c'est l'âme qui fait l'homme ; et comme elle est, au dire des philosophes eux-mêmes, immortelle, elle conservera la personnalité humaine dans l'au-delà, qu'elle appartienne à son ancien corps ou à un corps

1. A. F. Mehren, *Le Muséon*, Louvain (1885), art. *Les Rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam*. Voir aussi la même revue (1886), art. *Vues théosophiques d'Avicenne*.

2. Ibn Sinâ, *Tis'o rasâ'il*, pp. 128-129.

3. *Ibid.*, pp. 130-131.

4. *Al Fârâbi's philos. Abh.*, p. 71 ; Ibn Sinâ et d'autres, *Jami' al badâ'y* chap. II, *Risâlat fil Çalâ* (Dissertation sur la prière), p. 2 et suiv., Le Caire, 1917 ; Mehren en a déjà donné un résumé dans *Le Muséon* (1886), pp. 76 et suiv.

5. Ghazâlî, *Tahâfot*, p. 84.

nouveau¹. De plus, le *Qor'ân* et le *Hadîth* décrivent les faits eschatologiques d'une manière tellement réaliste qu'elle ne donne lieu ni à des métaphores ni à des images². Voilà le dernier des vingt points sur lesquels Ghazâlî attaque vigoureusement, dans son *Tahâfot*, les philosophes musulmans. Après un long et ardent procès, le grand théologien rend le jugement final en accusant les philosophes d'hérésie sur dix-sept des points précédents, et d'incrédulité sur les trois qui restent. Parmi les causes de leur incrédulité, il signale leur négation de la résurrection des corps³.

Aux yeux d'Ibn Rochd, cette accusation n'est pas justifiée. Tout d'abord, parce qu'al Fârâbî et Ibn Sînâ n'ont fait qu'interpréter des données qoraniques ou sonnites dans le sens qu'ils ont compris. Ils ont ainsi lancé des hypothèses qui pourraient être vraies ou fausses. Or un chercheur a déjà le mérite d'avoir travaillé. Que sa recherche n'ait pas abouti, cela ne diminue nullement la valeur de son effort, et on ne peut le blâmer de l'insuccès de son travail⁴. « Le prophète a dit, écrit Ibn Rochd, que le juge qui s'efforce [de prononcer une sentence équitable], et y parvient, a deux récompenses ; s'il n'y parvient pas, il en a une⁵. » On pourrait objecter, ajoute le défenseur des philosophes, que l'interprétation alfarabo-avicennienne est en opposition avec la doctrine de la communauté musulmane. Or on sait que quiconque se met en désaccord avec cette communauté est infidèle. Mais comme il ne s'agit pas ici d'une question de principe, l'accord de la majorité des croyants (*al Ijmâ'*) ne s'impose pas à tous les individus⁶. D'autre part, la thèse d'al Fârâbî et d'Ibn Sînâ n'est pas dénuée de tout fondement. Au dire de Ghazâlî lui-même, les Soufis l'ont embrassée, en soutenant que la vie future est purement spirituelle. D'autres savants musulmans, y compris Ghazâlî, ont essayé d'interpréter rationnellement les récits eschatologiques⁷.

Malgré sa défense de l'interprétation alfarabo-avicennienne des faits du « jour dernier », Ibn Rochd est d'avis de présenter au vulgaire ces faits avec leur signification matérielle ; car, selon lui, un plaisir sensible stimule davantage le public qu'un plaisir intellectuel. L'inter-

1. *Ibid.*, p. 86.

2. *Ibid.*, p. 84.

3. *Ibid.*, p. 91 ; cf. *Mongidh*, p. 15.

4. Ibn Rochd, *Faṣl al maqâl*, p. 14.

5. *Ibid.*,

6. *Ibid.*, p. 12.

7. Ibn Rochd, *Tohâfot al Tahâfot*, p. 135. = Cf. *Manâhij*, p. 122.

prétation rationnelle du *Qor'ân* et du *Hadith* doit être réservée aux hommes de science¹. Le philosophe de Cordoue applique ici son principe de conciliation entre la religion et la philosophie. D'après lui, religion et philosophie, ayant deux fonctions différentes, ne s'opposent et ne se confondent pas². Au peuple, il faut une religion ; à l'élite appartient la philosophie ; tenter de mêler l'une à l'autre, c'est jeter le désordre dans la société.

La conception générale des rapports de la religion et de la philosophie a des origines grecques. Dans presque toutes les écoles philosophiques de l'antiquité, on fait une place plus ou moins grande à des questions religieuses. Cette conception s'est développée chez un Philon le juif, dans l'école d'Alexandrie et chez certains Pères de l'Eglise chrétienne. Mais, comme l'a fait observer avec raison M. Gauthier, les philosophes musulmans ont prouvé sur ce terrain une originalité indéniable³.

Par sa théorie du prophétisme et ses interprétations rationnelles de quelques données religieuses, al Fârâbî a marqué le premier pas de l'école arabe dans cette direction. Ibn Sinâ a rendu ce pas plus sûr en lui fournissant un bon soutien par ses petits traités théologico-philosophiques. Chez les philosophes espagnols, la question de l'accord de la religion et de la philosophie prend encore une forme plus nette, sans doute à la suite de l'attaque de Ghazâlî, et sous l'influence du fanatisme farouche qui chassait toute spéculation et toute liberté d'esprit. Ibn Rochd, en particulier, consacre à cette grave question trois traités *ex professo*, à savoir : *Tahâfot al Tahâfot*, *Faṣl al maqâl* et *Manâhij al adilla*.

Il est à remarquer cependant que la manière dont Ibn Rochd concilie la philosophie et la théologie est, à certains égards, différente de celle d'al Fârâbî et d'Ibn Sinâ. Pour lui, comme pour un néoscolastique moderne, théologie et philosophie doivent être séparées l'une de l'autre, si l'on veut les maintenir dans une paix éternelle⁴. Par conséquent, il ne faut pas chercher à introduire dans l'enseignement théologique des éléments philosophiques. Le langage des théologiens doit différer complètement de celui des philosophes ; car le premier est fait pour le public, alors que le second convient à l'élite. Al

1. *Ibid.*, pp. 120-121.

2. Ibn Rochd, *Faṣl al maqâl*, p. 26.

3. L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd*, p. 160.

4. Sur l'opinion des néoscolastiques, voir, par exemple J. Maritain, *Introduction générale à la philosophie*, Paris, 1930, pp. 81-86.

Fârâbi et Ibn Sînâ s'efforcent, au contraire, de montrer que, en les approfondissant, raison et révélation coïncident. Leurs principes, distincts en apparence, traduisent en réalité la même vérité. C'est une conciliation interne que les deux philosophes musulmans cherchent à établir entre elles, et non une simple séparation externe des pouvoirs. C'est une paix réelle et positive qu'ils veulent maintenir entre la théologie et la philosophie, non une paix superficielle et négative.

CONCLUSION

Au seuil de ce travail, nous nous sommes proposé de fixer la place d'al Fârâbî dans l'école arabe. Pour nous acquitter de cette tâche, il fallait établir une comparaison entre lui et Ibn Sinâ, d'une part ; entre lui et Ibn Rochd de l'autre. Jusqu'à présent, aucune étude comparative sérieuse entre ces philosophes n'a été faite. On s'est contenté de traiter de chacun d'eux séparément, sans les confronter les uns avec les autres. On a essayé parfois de souligner quelques divergences entre Ibn Sinâ et Ibn Rochd ; mais on n'a jamais songé à introduire al Fârâbî dans ces recherches comparatives. Une comparaison ne se borne pas, d'ailleurs, à indiquer uniquement les différences qui séparent les auteurs et les doctrines ; elle porte aussi sur leurs relations et leurs points communs.

Notre étude nous a permis de mettre en valeur deux points principaux. Tout d'abord, al Fârâbî est le fondateur de l'école arabe et le promoteur de la philosophie musulmane. On ne trouve peut-être nulle part une doctrine aussi harmonieuse et aussi enchaînée que la sienne. D'un Dieu, Principe des principes et Cause des causes, al Fârâbî passe aux dix Intelligences qui sont à la base de sa cosmologie, de sa physique et de sa psychologie. Son univers est, en effet, dirigé par ces Intelligences, qui lui confèrent l'ordre et la régularité¹. La physique est soumise aux mêmes forces par lesquelles sont déterminés tous les changements de la nature². La psychologie est régie par l'Intelligence agente, qui domine toutes les opérations intellectuelles supérieures³. L'éthique et la politique alfarabiennes ne font pas exception à cette harmonie et ne sortent pas de cet enchaînement. Le salut vers lequel tend al Fârâbî n'est qu'une communication avec le monde intel-

1. Voir ici, pp. 92 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 97.

3. *Ibid.*, pp. 142, 144-145.

ligible¹. Sa Cité idéale et son édifice politique ont expressément pour rôle d'atteindre ce but suprême².

Si l'on veut qualifier une telle doctrine, on peut l'appeler un spiritualisme idéaliste. Al Fârâbî voit l'esprit partout : son Dieu est l'Esprit des esprits ; ses Intelligences séparées sont des êtres purement spirituels, son chef social, ou son prophète, est un homme dont l'esprit domine le corps³. C'est par l'esprit que le monde céleste est gouverné et c'est par lui que le monde sublunaire est organisé. Ce spiritualisme est, d'autre part, une exaltation de l'idée et une nostalgie de la pensée. L'Être premier est, d'après al Fârâbî, l'Idée des idées et la Pensée de la pensée. Les autres êtres ne sont que l'extension de cette idée et la manifestation de cette pensée⁴. C'est encore par l'idée, par la science et la contemplation que nous nous élevons au monde spirituel et que nous atteignons la félicité absolue⁵.

On peut construire de toutes pièces la doctrine alfarabienne. A la base de cette construction se trouvent Aristote et Plotin, qui y ont contribué d'une manière quasi égale. A chaque pas, nous nous sommes efforcé de montrer la part de chacun d'eux dans la formation de la doctrine du philosophe arabe. Si al Fârâbî doit à Aristote la notion d'un Dieu absolument abstrait, il emprunte à Plotin la conception d'un Dieu infini et transcendant⁶. Si la doctrine des dix Intelligences est puisée dans la cosmologie aristotélicienne, elle repose sur la théorie de l'émanation néoplatonicienne⁷. Si al Fârâbî accepte avec les péripatéticiens que l'âme est la forme du corps, il soutient en outre, avec les Alexandrins, qu'elle est une substance spirituelle⁸. Si, enfin, le salut alfarabien relève du bonheur parfait de l'*Elhique à Nicomaque*, il se relie intimement à l'extase des *Ennéades*⁹. On voit ainsi combien paraît fausse la thèse de Munk, selon laquelle al Fârâbî n'aurait modifié les théories d'Aristote sous aucun rapport¹⁰.

Mais dire qu'al Fârâbî est tributaire d'Aristote et de Plotin ne

1. *Ibid.*, pp. 185-186.

2. *Ibid.*, pp. 184-185.

3. *Ibid.*,

4. *Ibid.*, p. 86.

5. *Ibid.*, pp. 185-186.

6. *Ibid.*, p. 67.

7. *Ibid.*, pp. 103-105.

8. *Ibid.*, pp. 128-129.

9. *Ibid.*, pp. 188-189.

10. Munk, *Mélanges*, pp. 342-343.

signifie pas du tout que son système soit une simple copie de l'aristotélisme et du néoplatonisme. Bien au contraire, nous sommes en face d'une doctrine nouvelle qui a une personnalité propre ; il y a un alfarabisme comme il y a un platonisme et un aristotélisme. Al Fârâbî emprunte des idées aux autres, mais il les fait siennes, de sorte qu'elles deviennent partie intégrante de son système. Les emprunts qu'un auteur fait aux autres ne suppriment pas l'originalité de son œuvre. Dans la doctrine de Spinoza, par exemple, on trouve des éléments cartésiens indéniables ; ce qui n'empêche pas d'affirmer que le spinozisme est bien distinct du cartésianisme.

L'alfarabisme avec ses caractéristiques est la doctrine philosophique de l'Islam. Renan appelle cette doctrine un péripatétisme, et Duhem la nomme un néoplatonisme arabe¹. L'un et l'autre lui enlèvent sa personnalité et la font rentrer soit dans l'aristotélisme, soit dans le néoplatonisme. Pour nous, il faut lui réserver le nom de philosophie musulmane, car elle est une philosophie musulmane par les problèmes qu'elle traite et par les solutions qu'elle y apporte. Elle s'efforce de résoudre le problème de l'Un et du multiple, qui résume toute la polémique théologique de l'Islam. Elle cherche à concilier la philosophie et la religion, à placer la révélation à côté de la raison. La doctrine d'al Fârâbî est, en un mot, l'œuvre de son temps ; prétendre le contraire, c'est s'opposer aux règles historiques et aux lois sociales.

En second lieu, la philosophie musulmane, dont nous venons d'indiquer les traits saillants, prend sa forme parfaite chez Ibn Sinâ. Al Fârâbî et Ibn Sinâ s'appellent et se complètent l'un l'autre. Au cours de ce travail, nous n'avons constaté entre eux qu'une seule divergence, laquelle est d'ailleurs accessoire². Al Fârâbî a posé les fondements de la philosophie musulmane sur lesquels Ibn Sinâ a construit ensuite un édifice d'une grandeur magnifique.

Ibn Rochd découvre ultérieurement dans cet édifice beaucoup de matériaux étrangers à son idéal aristotélicien. C'est pourquoi il entre en lutte contre ses prédécesseurs arabes ; nous avons déjà montré les points qui le séparent de ces derniers. Mais sa doctrine reste toujours alfarabienne dans ses parties essentielles et ses carac-

1. Renan, *Averroès*, p. 88 ; Duhem, *Le système du monde*, t. IV, pp. 321 et suiv.

2. Voir ici, pp. 160-161. On dit qu'Ibn Sinâ a détruit les écrits d'al Fârâbî après les avoir lus et étudiés ; c'est une légende qu'il n'est pas besoin de réfuter. Mais un fait certain, c'est qu'al Fârâbî a exercé sur Ibn Sinâ une influence très grande. Nous croyons en avoir donné, dans ce présent travail, des preuves directes et convaincantes.

tères généraux. La théorie du ciel et la théorie de l'intellect sont les deux pièces fondamentales de son système, comme de celui d'al Fârâbî. L'accord de la religion et de la philosophie le préoccupe encore plus que les premiers philosophes musulmans¹. En divers endroits nous avons signalé l'influence qu'al Fârâbî exerça sur lui.

Pour être complet, nous avons cru devoir poursuivre l'influence des idées alfarabiennes dans la scolastique judéo-chrétienne. Cette influence ne fait plus aujourd'hui l'objet d'aucun doute. Elle s'est exercée, surtout par l'intermédiaire d'Ibn Sinâ, sans qu'on l'ait attribuée à son véritable auteur.

A partir du XIII^e siècle, le mouvement philosophique en terre d'Islam s'est arrêté et s'est confondu avec la mystique et la théologie. Dans cette transformation, la doctrine alfarabienne persiste encore, quoique altérée à bien des égards. Nous avons tenu à montrer seulement son influence sur quelques mystiques du XIII^e et du XIV^e siècle². Nous nous sommes arrêté là, car le rôle des idées philosophiques dans le monde musulman après cette époque et jusqu'à nos jours appartient plutôt à l'histoire de l'avicennisme.

Certaines analogies entre l'alfarabisme et le spinozisme nous ont amené à énoncer quelques hypothèses sur ce terrain³. Ces hypothèses sont à étudier et à vérifier; en les formulant, nous espérons ouvrir la voie à d'autres recherches. L'histoire de la philosophie musulmane tout entière n'a pas encore dépassé l'étape des hypothèses et des solutions incomplètes.

1. Voir ici, p. 217.

2. *Ibid.*, pp. 199 et suiv.

3. *Ibid.*, pp. 206 et suiv.

VU LE 21 JUIN 1934 :

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur de l'Académie de Paris,
J. CHARLÉTY.

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE¹

I. — Les écrits d'Al Fârâbî

AL FÂRÂBÎ (Aboû Naçr Moḥammad), *al Thamarat al mardīyyat f ba'd al risâlât al fârâbiyya*, édit. Dr. Fr. Dieterici, sous le titre : *Al Fârâbî's philosophische Abhandlungen, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben*, Leiden, 1890. L'éditeur en a fait une traduction allemande intitulée : *Al Fârâbî's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt*, Leiden, 1892.

Cette édition contient les traités suivants :

- a) *Kitâb fil jam' bayn ra'y al ḥakîmayn, Aflâtôn al ilâhî wa Aristolâls* (Le livre de la Concordance entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote) ; voir ici, pp. 18 et suiv.
- b) *Fî aḡhrâd al Ḥakîm fî koll maqâlat min al Kitâb al mawsoûm bil ḥoroûf* (L'objet des différents livres de la *Métaphysique* d'Aristote) ; voir ici, p. 17.
- c) *Maqâlat fî ma'ânî al'aql* (Une dissertation sur les significations du mot intellect) ; voir ici, pp. 146 et suiv.
- d) *Risâlat fîmâ yanbaghî an yoqaddam qabl ta'allom al falsafa* (Ce que l'on doit savoir avant d'apprendre la philosophie) ; voir ici, p. 16.
- e) *'Oyoûn al masâ'il* (Les problèmes fondamentaux). Une dissertation de dix pages qui contient presque tous les principes du système alfarabien.
- f) *Foçoûç al ḥikam* (Les gemmes de la sagesse) ; voir ici, p. 15.
- g) *Risâlat fî jawâbi masâ'il so'il'anhâ* (Réponses d'Al Fârâbî à des questions qui lui ont été posées) ; voir ici, p. 16.
- h) *Nokat Abî Naçr al Fârâbî fîmâ yaçihho walâ yaçihho min aḥkâm al nojoûm* (Remarques d'Aboû Naçr Al Fârâbî sur les jugements vrais et les jugements faux de l'astrologie) ; voir ici, pp. 95 et suiv.

Cette collection a été aussi éditée au Caire² en tout et en partie (*Majmô'at falsafat Abî Naçr al Fârâbî*, Le Caire, 1907 ; *Mabâdî' al falsafat al qadîma*, Le Caire, 1910). Mais l'édition de Dieterici, bien qu'elle soit défectueuse en certains endroits (M. Massignon l'a déjà re-

1. Nous donnons ici une liste alphabétique des auteurs et des ouvrages auxquels nous nous sommes référé dans ce présent travail. A cette liste, nous joignons quelques observations sur les livres dont nous avons fait un usage fréquent, ou qui sont peu connus du lecteur français.

2. C'est à l'édition de Dieterici que nous avons toujours renvoyé. On se demande d'ailleurs si l'édition du Caire n'en est pas une copie déformée.

marqué, *Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, t. IV, pp. 152-153), est plus correcte que celles du Caire.

En outre, on a publié aux Indes les trois derniers traités sous des titres un peu différents qui sont, respectivement : *Kitâb al foçoûç* (Haydarâbâd, 1343 h.), *Risâlat fî masa'il mola'farrîqa* (Haydarâbâd, 1344 h.) et *Risâlat fî faðîlat al 'oloûm wal çinâ'ât*¹ (Haydarâbâd, 1340 h.). Mais il y a beaucoup de variantes entre cette édition et les deux autres ; tantôt la leçon donnée par l'éditeur des Indes est supérieure à celle de Dieterici, tantôt c'est le contraire.

Enfin, Schmolders avait, bien avant, publié et traduit en latin d'une manière incomplète les traités *d* et *e* ; voir Schmolders.

De ces divers travaux, on peut tirer cette conclusion que les écrits d'al Fârâbî doivent être publiés de nouveau. En se basant sur les différentes sources précitées, on pourra en faire une nouvelle édition beaucoup plus correcte et plus compréhensive. A ces sources, il faudra ajouter d'autres petits traités d'al Fârâbî, encore manuscrits, qui se trouvent dans quelques bibliothèques de l'Europe et de l'Orient (voir Brockelmann, *Gesch. der arab. Lit.*, I, p. 211).

- *De intellectu et intellecto*. Une version latine du traité *c* de la collection précédente ; sur l'édition et le contenu de cette version, voir ici, p. 142, n° 2.
- *Ihçâ' al 'oloûm* (La classification des sciences), connu en latin sous le titre : *De scientiis*. Il en existe trois éditions : la plus vieille est celle d'al *Irfañ* (Saïda, 1921) ; la deuxième et la meilleure est celle du Caire (1931) et la dernière, accompagnée de la version latine, mais peu heureuse, est celle de Madrid (1932). Toutefois ce travail doit être repris d'une façon plus nette et à la lumière des versions latines qui complètent quelquefois, comme l'a fait observer M. Bouyges (*Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, Beyrouth, 1924, p. 63), le texte arabe.
- *Kitâb al siyâsât al madaniyya* (Le livre de la politique sociale), Haydarâbâd, 1346 h. ; traduit en allemand par P. Brönnle, Leiden, 1904. Il porte sur le même sujet que *Risâlat fî ârâ' ahl al Madînat al fâðila*, mais il ne doit pas cependant être confondu avec elle.
- *Kitâb al tanbîh 'alâ al sa'âda* (Le livre de l'avertissement du salut), Haydarâbâd, 1346 h. Un petit écrit de morale, puisé ouvertement dans l'*Ethique à Nicomaque* ; voir aussi ici, p. 185, n° 5.
- *Kitâb taḥḡîl al sa'âda* (Le livre de l'acquisition du salut), Haydarâbâd, 1345 h. Porte sur le même sujet que le livre précédent, mais avec plus de détails et une tendance syncrétique plus manifeste qui concilie Platon et Aristote ; voir aussi ici, p. 185, n° 5.
- *Risâlat fî ârâ' ahl al Madînat al fâðila* (Dissertation sur les opinions des membres de la Cité idéale), publiée par Dieterici sous le titre : *Al Fârâbî's Abhandlung Der Musterstaat, aus Londoner und Oxforder Handschriften herausgegeben*, Leiden, 1895. L'éditeur en a fait une traduction allemande, Leiden, 1900. Sur l'objet et la valeur de ce livre, voir ici, p. 105, n° 1.

1. Le titre qui se trouve dans l'édition de Dieterici correspond mieux au sujet que celui-ci

- *Risâlat fi ihbât al mojâriqât* (Dissertation prouvant l'existence des incorporels), Haydarâbâd, 1345 h. Une argumentation laborieuse qui a exercé une grande influence sur Ibn Sinâ.
- *Al Ta'liqât* (Les notes), Haydarâbâd, 1346 h. Contient des données fragmentaires qui semblent être les débris de divers écrits, mais qui sont pourtant en plein accord avec le système alfarabien.

II. — Ouvrages touchant à la vie ou à la doctrine alfarabienne¹

- BAUR (L.), *De divisione philosophiae* de Gundissalinus, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1903. Démontre de façon particulièrement péremptoire l'influence qu'*Ihçâ' al 'oloûm* d'al Fârâbî a exercée sur la théorie de la classification des sciences dans la scolastique latine.
- BOER (T.-J. de). *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901 (al Fârâbî, pp. 98-116). Il en existe une traduction anglaise faite par E.-R. Jones et ayant ce titre : *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903 (al Fârâbî, pp. 106-128). Vue d'ensemble très claire et très précise, mais malheureusement trop sommaire et dépourvue d'un appareil critique ; voir les deux comptes rendus qu'en ont faits I. Goldziher (*Deutsche Literaturzeitung*, 6 juillet 1901, pp. 1676-80, en bas) et L. Gauthier (*Journal asiatique*, 9^e s., t. XVIII, sept.-oct., 1901, pp. 393-99). Le chapitre que l'auteur consacre à al Fârâbî est un des meilleurs que l'on ait écrits sur ce sujet.
- BOUYGES (M.), *Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen âge*, dans *Mélanges de l'Université de Saint-Joseph*, Beyrouth, 1924, t. IX, 2 (« *Sur le De scientiis d'Alfarabi* », pp. 49-70). Etude philologique et critique qui servira pour une bonne part à établir un nouveau texte d'*Ihçâ' al 'oloûm* d'al Fârâbî.
- BRÉHIER (E.), *Histoire de la philosophie*, deux tomes dont le second est en trois fascicules, Paris 1928-31 (al Fârâbî, t. I, pp. 615-18).
- BROCKELMANN (C.), *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vol., Berlin, 1902 (al Fârâbî, t. I, p. 210-213). Une bonne source sur la vie et les œuvres des penseurs musulmans.
- CARRA DE VAUX (Baron), *Al Fârâbî*, dans *Encyc. de l'Islam*, t. II, pp. 57-59. Article bien synthétique qui contient cependant plusieurs points discutables.

1. Nous allons indiquer, toutes les fois qu'il est possible, les pages qui ont été consacrées en propre à notre philosophe. Il est à noter cependant que nos critiques portent essentiellement sur ces ouvrages dans leur ensemble, non pas uniquement sur leur partie concernant al Fârâbî.

- *Avicenne*, Paris, 1900 (al Fârâbî, pp. 91-116). Etude incomplète qui se borne souvent à une simple traduction des textes arabes ; voir le compte rendu qu'en a fait R. Basset dans *Revue de l'histoire des religions*, juillet-août 1902.
- *Les penseurs de l'Islam*, 5 vol., Paris, 1921-26 (al Fârâbî, t. IV, pp. 7-18). Grand travail érudit auquel malheureusement font souvent défaut des références précises.
- DIETERICI (Fr.), *Al Fârâbî's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen, übersetzt*, Leiden, 1892. Traduction précitée (voir al Fârâbî) dont l'introduction contient un bon résumé de la doctrine alfarabienne.
- Voir aussi al Fârâbî.
- DUGAT (G.), *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans de 632 à 1258 J.-C.*, Paris, 1878 (al Fârâbî, pp. 155-156). Etude d'histoire politique plutôt que doctrinale, correspondant, par conséquent, bien peu à son titre, voir ici, p. 47, n° 3.
- GILSON (Et.), *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, 1930, t. IV (al Fârâbî, pp. 27-38, 108-141). Sur la valeur capitale de cet article, voir ici, p. 175, n° 1.
- GUILLAUME (A.), *Philosophy and Theology*, dans *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931 (al Fârâbî, pp. 255-57). Offre une idée d'ensemble bien enchaînée, mais trop sommaire.
- HORTEN (M.), *Das Buch der Ringsteine Farabis (+950) mit dem Kommentare des Emir Isma'il el Hoseini el Farani (um 1485) übersetzt und erläutert*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1906, t. V. Un des plus grands écrits sur la doctrine alfarabienne, mais qui néglige toutefois les rapports entre cette doctrine et la philosophie grecque.
- *Die Philosophie im Islam*, dans *Überwegs, Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2^e édit., Berlin, 1928, t. II, pp. 291, 304-307, 720-721. Exposé sommaire dominé par le même esprit que le travail précédent.
- IBN ABÎ OÇAYBĪ'A (Aboû al 'Abbâs Aḥmad), *'Oyoûn al anba' fî ṭabaqât al aṭibbâ'* (Sources des nouvelles au sujet des classes des médecins), texte arabe édité par von Müller en 2 vol., Königsberg, 1884 (al Fârâbî, t. II, pp. 134-140). Sanguinetti en a tiré et traduit en français quelques extraits dans le *Journal asiatique* (1854). Source copieuse sur l'histoire des sciences musulmanes en général et de la médecine en particulier, mais la légende y tient une place.
- IBN KHALLIKÂN (Aḥmad Ibn Moḥammad), *Wafayât al a'yân* (Vies des hommes illustres de l'islamisme), texte arabe publié par de Slane, t. I seul paru, Paris, 1842. L'éditeur en a fait une excellente traduction anglaise intitulée : *Ibn Khallikan's Bibliographical Dictionary* en

4 vol., Paris, 1842-71 (al Fârâbî, t. III, pp. 307-311). Le texte arabe a été aussi édité au Caire (2 vol., Boulâq, 1275 h., al Fârâbî, t. II, pp. 112-114) et aux Indes, 1299 h., 3 vol. (al Fârâbî, t. II, pp. 499-503). Indispensable pour la biographie de grands noms musulmans.

JANET (P.) et SÉAILLES (G.), *Histoire de la philosophie, les problèmes et les écoles*, nouvelle édit. avec un supplément : période contemporaine, Paris, 1928 (al Fârâbî, pp. 508-509).

JOURDAIN (A.), *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes, employés par les docteurs scolastiques*, nouvelle édit., revue et augmentée, par Ch. Jourdain, Paris, 1843 (al Fârâbî, p. 112, 138, 145, 184, 294, 389). Etude unique en son genre, un peu vieille, mais toujours précieuse.

MACDONALD (D.-B.), *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, New-York, 1903 (al Fârâbî, pp. 162-165); voir ici, p. 471., n° 3.

MASSIGNON (L.), *Notes sur le texte original arabe du « De intellectu » d'al Fârâbî dans Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, Paris, 1930, t. IV, pp. 151-158.

— *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929 (al Fârâbî, pp. 185-186). Un bon choix accompagné d'observations pénétrantes et de jugements très justes.

MEYERHOF (M.), *Von Alexandrien nach Bagdad. dans Sitzungsber. d. Preuss. Ak. d. Wissensch., phil.-hist. Klasse.* (1936) xxiii, 1 p. 387-429 (al Fârâbî, pp. 416-417). Tableau d'ensemble bien synthétique et très érudite.

MUNK (S.), *Al Farabi dans Dict. d. Sc. philos.*, pp. 521-523. Article que l'auteur reproduit littéralement dans ses *Mélanges*.

— *Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1^{re} édit., Paris, 1859, 2^e édit., 1927 (al Fârâbî, pp. 341-52). Etude proprement philosophique qui garde encore sa valeur.

AL NADÎM (Moḥammad Ibn Ishâq), *al Fihrist* (la Table des matières), édit. Flügel, 2 part. en 1 vol., Leipzig, 1881 (al Fârâbî, p. 263). Ouvrage d'une importance capitale pour l'histoire des sciences et des traductions musulmanes.

O'LEARY (D.-L.), *Arabic Thought and its Place in History*, London, 1922 (al Fârâbî, pp. 142-156). Exposé très clair qui offre cependant des données gratuites.

PICAVET (F.-M.), *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1^{re} édit., Paris, 1905, 11^e édit., 1907 (al Fârâbî, pp. 156-158).

AL QIFṬÎ (Jamâl al Dîn), *Târîkh al ḥokamâ'* (L'histoire des philosophes), abrégé fait par Zawzanî du grand livre de Qifṭî intitulé : *Ikhbâr al*

'*olamâ' bi l'akhbâr al ḥokamâ'*, édit. G. Lippert, Leipzig, 1903 (al Fârâbî, pp. 277-280). D'une valeur considérable.

RICHTER (G.), *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932. Offre un petit aperçu très exact de la doctrine politique d'al Fârâbî (pp. 107-110).

SCHMÖLDERS (Au.), *Documenta philosophiae arabum*, Bonnae, 1836. Contient le texte arabe, la traduction latine des deux petits traités d'al Fârâbî : *De rebus studio aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio*, *Fontes quaestionum* (voir ici al Fârâbî) et d'un poème d'Ibn Sînâ sur la logique (*De logica poema*).

STEINSCHNEIDER (M.), *Al Farabi des arabischen Philosophen, Leben und Schriften* dans *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII^e s., t. XIII, n° 4, Saint-Pétersbourg, 1869. Biographie très érudite qui contient des remarques intéressantes ; voir ici, p. 3.

THÉRY (G.), *Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (Bibliothèque thomiste, VII). Le Saulchoir, Kain, 1926, (al Fârâbî, pp. 34-41.).

III. — Sources variées

AL ACH'ARÎ (Aboû al Ḥasan), *al Ibânat 'an oçoûl al diyâna* (L'éclaircissement des principes de la religion), Le Caire, 1348 h. Un petit traité de 74 pages dans lequel le talent polémique du chef de l'orthodoxie musulmane se montre avec éclat.

— *Maqâlât al islâmiyyîn* (Les opinions des musulmans), 2 vol., Stamboul, 1929-30. La source la plus ancienne et la plus copieuse sur l'histoire des sectes religieuses de l'Islam, où les auteurs postérieurs ont presque tous puisé ; voir ici, p. 47, n° 3.

ALBERT LE GRAND, *Opera*, édit. Jammy, 21 vol., Lugduni, 1651.

ALEXANDRE D'APHRODISIAS, *De intellectu et intellecto*, publié par G. Théry dans *Alexandre d'Aphrodise*, pp. 74-82.

AMÎN (Aḥmad), *Doḥâ al Islâm* (L'avant-midi de l'Islam), t. I paru, Le Caire, 1933. Etude très patiente sur la vie intellectuelle du monde musulman dans ses facteurs et ses produits pendant cent ans (132-232 h.). On sait gré à l'auteur d'une vaste érudition et d'un esprit critique remarquable.

— *Fajr al Islâm* (L'aube de l'Islam), Le Caire, 1928. Commencement de la série que l'auteur a poursuivie dans son *Doḥâ*. Si l'on compare celui-ci au *Fajr*, on trouve qu'il le dépasse en clarté et en splendeur. Nous espérons que le savant historien mena ses recherches jusqu'à nos jours avec ce progrès continu.

ARISTOTE, *Œuvres complètes*, édit. de l'Académie de Berlin sous le titre : *Aristotelis opera ex recensione* par Bekker, 5 vol. in-4°, Berlin, 1830-70.

— *Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben* von Dr. F. Dieterici, Leipzig, 1882. Exerça une grande influence sur la doctrine alfarabienne ; voir ici, p. 77, n° 2.

— *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen « Liber de causis », bearbeitet* von O. Bardenhewer, Freiburg im Breisgau, 1882.

ASIN Y PALACIOS (M.), *Sens du mot tahafot dans les œuvres d'El Ghazâlî et d'Averroès*, traduit de l'espagnol par J. Robert dans la *Revue africaine* (nos 261 et 262, 2^e et 3^e trim. 1906).

— Voir aussi Ghazâlî.

BARTHÉLEMY (Saint-Hilaire), *Œuvres d'Aristote*, trad. française, 35 vol. in-8°, chacun sous son titre spécial, table analytique en 2 vol., Paris, 1837-92. Peu fidèle, et ne doit être consulté qu'avec précaution.

BAUMSTARK (A.), *Zur Vorgeschichte der arabischen « Theologie des Aristoteles »*, dans *Oriens Christianus* (1902), II, pp. 187-191.

AL BAYROÛNÎ (Mohammad b. Ahmad), *Tahqiq mâ lil Hind min maqûlat maqboûlat fil 'aql wa mardhoûla* (La vérification des idées de l'Inde admises ou réfutées par la raison), édité par E. Sachau, sous le titre : *An account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about 1030*, London, 1887. L'éditeur en a fait aussi une traduction anglaise en 2 vol., London, 1910. Source précieuse sur la vie sociale, religieuse, juridique et scientifique des Indes au XI^e siècle, écrite par un ethnographe doué d'un esprit critique moderne, d'une probité remarquable et qui a fait des études sur place.

BOER (T. J. de), *Aristôtélis et Al Kindî* dans *Encyc. de l'Islam*, t. I, pp. 438-440, t. II, pp. 1078-1079.

— *Zu Kindi und seiner Schule* dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1900, t. XIII.

— Voir aussi Ghazâlî.

BOUTROUX (E.), voir Leibniz.

BOUYGES (M.), *Roger Bacon a-t-il lu des livres arabes ?* dans *Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, Paris, 1930, t. V, pp. 311-15.

— Voir aussi Ghazâlî et Ibn Rochd.

BRÉHIER (E.), « *Aristotle's Metaphysics* » by W. D. Ross, compte rendu par E. Bréhier dans *Revue des études grecques*, Paris, 1926, t. XXXIX, pp. 293 et suiv.

— *Chrysippe*, Paris, 1914.

- *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 1^{re} édit., Paris, 1907, 2^e édit., Paris, 1925.
- *La philosophie de Plotin*, dans *Revue des cours et conférences*, Paris, 1922.
- Voir aussi Plotin.
- BROCHARD (V.), *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1912.
- BROWNE (E.-G.), *Arabian Medicine*, Cambridge, 1921 ; traduit récemment en français. Un tout petit résumé sur un grand sujet à peine abordé.
- BURNET (J.), *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London, 1914.
- CARRA DE VAUX (Baron), *Aflâtûn*, dans *Encyc. de l'Islam*, t. I, pp. 177-179.
- *Alchemy*, dans *Encyclopaedia of religion and ethics*, t. I, pp. 289-92, Edinburgh, 1908.
- *Gazali*, Paris, 1902. Dominé par le même esprit et la même méthode que son *Avicenne*, bien qu'il présente un tableau plus synthétique.
- AL CHAHRASTÂNI (Moḥammad), *Kitâb al milal wal niḥal* (Book on religions and philosophical sects), édit. Cureton, 2 vol., London, 1842. Il en existe une autre édition en marges d'*al Faḥl* d'Ibn Ḥazm, Le Caire, 1347 h. Exposé méthodique et fait avec une grande probité.
- *Nihâyat al iqdâm fi 'ilm al kalâm* (Le sommet du courage dans la science théologique), en cours de publication par A. Guillaume, 2 vol., t. I paru, London, 1931. Sur la valeur de cet ouvrage, voir ici, p. 47, n° 3.
- CHAIGNET (E.), *Essai sur la psychologie d'Aristote*, Paris, 1883.
- *Histoire de la psychologie des Grecs*, 5 vol. Paris, 1887-93.
- CORBIN (H.), *Pour l'anthropologie philosophique : Un traité persan inédit de Suhrawardî d'Alep (+1191)*, extrait des *Recherches philosophiques*, Paris, 1932-33, pp. 371-423. Traduction accompagnée d'une bonne introduction à la « Philosophie illuminative », sur laquelle l'auteur prépare un travail d'ensemble.
- COUTURAT (L.), *De Platonicis mythis*, Parisiis, 1896.
- CUMONT (F.), *Recherches sur le manichéisme*, t. I, *La cosmologie manichéenne*, Bruxelles, 1908.
- DESCARTES (R.), *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vol., Paris, 1897-1910.
- DIETERICI (Fr.), voir Aristote et Ikhwân al Çafâ.
- AL DIMACHQÎ (Abou 'Abd Allâh Moḥammad), *Cosmographie*, texte arabe,

édit. Mehren, Saint-Petersbourg, 1866. Description assez intéressante, mais un peu légendaire.

DOZY (R.), *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, traduit du hollandais par V. Chauvin, Leyde, 1879. Exposé assez vieux de l'histoire des sectes religieuses de l'Islam ; voir ici, p. 47, n° 3.

DUHEM (P.), *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, inachevé, 5 tomes parus, Paris, 1913-17. On trouve dans le tome IV un long exposé de la cosmologie arabe puisé principalement dans des sources latines.

FORGET (J.), *Un chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne*, dans *Revue néo-scholastique*, Paris, 1894, t. I, pp. 19-38.

— Voir aussi Ibn Sînâ.

FOUILLÉE (A.), *La philosophie de Platon*, 4 vol., 2^e édit., Paris, 1888-89.

FRANCK (Ad.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885. Vieux, mais utile à consulter.

FRUTIGER (P.), *Les mythes de Platon*, Paris, 1930. Etude critique, historique et d'une grande valeur.

GAUTHIER (L.), *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*. Thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris, 1909. Une bonne biographie admirablement documentée.

— *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane, l'Esprit aryen et l'Esprit sémitique, la philosophie grecque et la religion musulmane*, Paris, 1925. Un essai de psychologie collective qui oublie, comme bien d'autres dans ce domaine, la maxime fort précieuse qu'« il ne faut jamais prendre le simple pour le complexe ».

— *La philosophie musulmane*. Leçon d'ouverture d'un cours public sur « le Roman philosophique d'Ibn Thofaïl », faite le 16 novembre 1899, Paris, 1900.

— *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*. Thèse pour le doctorat ès lettres, Paris, 1909. Essai d'expliquer une des bases essentielles de la philosophie musulmane et de la philosophie scolastique en général.

— *Scolastique musulmane et scolastique chrétienne à propos d'un livre récent*, dans *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 4 (1928), pp. 358-365.

— Voir aussi Ibn Tofayl.

GHAZÂLÎ (Abou Hâmid), *Maqâsid al Falâsifa* (Les tendances des philosophes), 3 part. qui s'occupent successivement de la logique, de la métaphysique et de la physique en un seul vol., Le Caire, 1331 h. Il a été traduit en latin au milieu du xii^e siècle par Dominique Gondissalin et publié à Venise en 1506 sous ce titre : *Logica et philosophia Algazelis arabis*. A la fin du xix^e siècle, G. Beer en a publié et traduit une partie en allemand, Leiden, 1888.

- *Michkât al anwâr* ou « The Niche for Lights », Le Caire, 1322 h. ; traduit en anglais, avec une longue introduction, par W.H. T. Gairdner, London, 1924.
 - *Mi'yâr al 'ilm* (Le barème de la science), Le Caire, 1927. Bon exposé de logique, puisé largement dans les écrits avicenniens.
 - *Al Monqidh min al dalâl* (La délivrance de l'erreur), Le Caire, s. d. On en trouve dans l'*Essai* de Schmolders, le texte arabe souvent défectueux et une traduction très mauvaise. Barbier de Meynard en a donné une autre traduction française beaucoup plus exacte dans le *Journal asiatique*, 7^e série, t. IX, 1877.
 - *Al Radd 'alâ al bâtiniyya*, extraits du texte arabe avec une grande analyse par I. Goldziher sous le titre : *Streitschrift des Ghazali gegen die Batiniyya*, Leiden, 1916.
 - *Tahâfot al Falâsifa*, Le Caire, 1321 h., 1903 j.-c. Le volume contient en outre *Tahâfot al Tahâfot* d'Ibn Rochd et *Tahâfot al Falâsifa* du Turc Khôjâ Zâdah. Ce texte est assez défectueux. M. Bouyges a fait du premier *Tahâfot* une nouvelle édition beaucoup plus correcte et accompagnée d'un grand appareil philologique, Beyrouth, 1927. Plusieurs arabisants, tels que Mehren, Asin, de Boer et Horten, en ont donné des traductions partielles en français, en espagnol ou en allemand. Carra de Vaux en a fait, lui aussi, une traduction française assez hâtive qui reste d'ailleurs inachevée, publiée dans le *Muséon* (1899, pp. 274-308, 400-408 ; 1900, pp. 346-376), sous le titre suivant : *La destruction des philosophes par al Gazali* ; L. Gauthier a déjà bien jugé la valeur de cette version, *La théorie d'Ibn Rochd*, p. 187). Bref, le *Tahâfat* de Ghazâlî est encore à traduire.
- GILSON (Et.), *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, Paris, 1927, t. II, pp. 89-149.
- *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Etude de philosophie médiévale, XI), Paris, 1929.
 - *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924.
 - *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, dans *Archives d'hist., doct. et litt. du moyen âge*, t. I, pp. 5-127, Paris, 1925.
- GOBINEAU (C^{te} Arthur de), *Les Religions et les Philosophies de l'Asie Centrale*, dern. édit., Paris, 1928.
- GOLDZIHNER (I.), *Ahmed B. Hanbal*, dans *Encyc. de l'Islam*, t. I, pp. 192-194.
- *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*, Leipzig, 1884. Excellent travail ; l'auteur est une grande autorité en la matière.
 - *Kitâb ma'ânî al-nafs*, *Buch vom Wesen der Seele*, von einem Ungeannten, auf Grund der einzigen Handschrift der Bibliothèque nationale herausgegeben, mit Anmerkungen und Exkursen versehen, Berlin, 1907.
 - *Failasûf*, dans *Encyc. de l'Islam*, t. II, p. 42.
 - Voir aussi Ghazâlî.

- GROTE (G.), *Plato and the companions of Sokrates*, 2 vol., London, 1870.
- GUTTMANN (J.), *Die Philosophie des Judentums*, München, 1933. Bonne étude accompagnée d'une bibliographie très abondante.
- AL HALLÂJ (al Hosayn Ibn Mançoûr), *Kitâb al Tawâsîn*, édit. Massignon, Paris, 1913.
- HAMELIN (O.), *Le système d'Aristote*, publié par Robin, 1^{re} édit., Paris, 1920. Voir le compte rendu que M. Rivaud en a fait dans la *Revue des études grecques* (1921).
- HANEBERG (B.), *Zur Erkenntnislehre, von Ibn Sina und Albertus Magnus* (Abhandlungen der philosophisch-philolog. Classe der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften, XI Band) München, 1868.
- HAURÉAU (J.-B.), *Notes sur les manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. V, Paris, 1889.
- HORTEN (M.), *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912. Fournit des renseignements copieux sur les différentes sectes et les grands théologiens musulmans, dont il s'efforce de reconstituer le système complet de chacun. Cette systématisation semble toutefois avoir été prématurée. Aujourd'hui, on peut l'entreprendre de façon plus sûre à la lumière du grand livre d'Ach'arî, *Maqâlât al islamiyyîn*.
- *Indische Gedanken in der islamischen Philosophie*, dans *Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, t. XXXIV, pp. 310-322, Leipzig, 1910. Soutient une thèse que nous avons déjà discutée ; voir ici p. 7, n° 4.
- Voir aussi Ghazâlî, Ibn Rochd et Ibn Sinâ.
- HOUTSMA (Th.) et d'autres, *Encyclopédie de l'Islam*. Dictionnaire géographique, ethnographique et bibliographique des peuples musulmans, en cours de publication, Leyde et Paris, 1908.
- HUSIK (I.), *A History of mediaeval jewish philosophy*, New-York, 1916 ; voir ici, p. 116, n° 1.
- IBN BÂJA (Aboû Bakr), *Tadbîr al motawahhid* (Le régime du solitaire), perdu en arabe, Munk en a donné un bon résumé dans ses *Mélanges* (pp. 388-410) d'après une version hébraïque.
- IBN GABIROL (S.) ou « Avicerbon », *La source de vie* (*Fons vitae*) ; on en trouve de longs extraits dans les *Mélanges* de Munk (pp. 5-148).
- IBN KHALDOÛN ('Abd al Rahmân), *Moqaddima* (Prolégomènes), Le Caire, s. d. Quatremère en a fait une édition en 3 vol. (Paris, 1858) qui diffère, à certains égards, de l'édition du Caire, surtout dans la dernière partie.

De Slane a traduit et commenté en français l'édition de Paris, Paris, 1863-65.

- IBN QAYYIM AL JAWZIYYA (Aboû 'Abd Allâh Moḥammad), *Kitâb al roûh* (Le livre de l'âme), 2^e édit., Ḥaydarâbâd, 1524 h. Très érudit, comme la plupart des travaux de cet auteur, mais peu critique et incomplet ; car il cite des contes à titre de preuve et néglige systématiquement les idées chi'ites et mystiques sur une question très importante.
- IBN ROCHD (Moḥammad) ou « Averroès », *Faḡl al maqâl fîmâ bayn al ḥikmat wal chari'at min al ittiḡâl* (La parole décisive au sujet du rapport entre la philosophie et la religion), Le Caire, s. d. Essai de conciliation entre la philosophie et la théologie, voir ici, p. 217.
- *Al Kachf 'an manâhiḡ al adillat fî'aqâ'id al milla* (L'explication des procédés démonstratifs dans les croyances religieuses), la même édition et le même sujet que le livre précédent.
- *Le Grand Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, manuscrit arabe, Leiden, n° 2821.
- *Ma ba'd al ṭabî'a* (Abrégé de la Métaphysique d'Aristote), Le Caire, s. d. C. Q. Rodriguez en a fait une autre publication avec une traduction espagnole, Madrid, 1912. La traduction allemande que M. Horten en a faite sous le titre : *Die Metaphysik des Averroes, nach Arabischen übersetzt und erläutert*, Halle, 1912, ne doit être consultée qu'avec précaution. Il existe une autre traduction allemande fort supérieure ; voir van den Bergh.
- *In Aristotelis opera omnes... commentarii*, 10 t. en 10 vol., Venetiis, 1575. Sur les éditions latines des écrits d'Ibn Rochd, voir Renan, *Averroès*, pp. 85-87.
- *Tahâfot al Tahâfot*, Le Caire, la même édition que *Tahâfot* de Ghazâlî ; M. Bouyges en a établi un autre texte (Beyrouth, 1930) beaucoup plus correct. Dans ses cours à l'Ecole des Hautes Etudes, M. van den Bergh a commencé, il y a deux ans, à en donner une traduction française qui fera mieux connaître un des plus grands monuments de la philosophie musulmane.
- IBN SAB'IN ('Abd al Ḥaqq), *al Rasâ'il al Çiqilliyya* (Correspondance de Sicile) avec l'empereur Frédéric II, manuscrit arabe à Oxford, découvert pour la première fois par Amari (*Journal asiatique*, 5^e s., t. I, 1853), analysé et étudié par Mehren (*Journ. as.*, 7^e s., t. XIV, 1879).
- IBN SÎNÂ (Aboû 'Alî) ou « Avicenne », *al Chifâ* (La guérison). Se divise en 3 parties qui étudient successivement la logique, la physique et la métaphysique. La première partie est encore manuscrite (British Museum, n° 7500) ; les deux dernières sont lithographiées à Téhéran (1303 h.), en 2 vol. avec un petit commentaire de Joûzjânî. M. Horten en a traduit quelques fragments en allemand sous ce titre : *Das Buch der Genesung der Seele*, Leipzig und New-York, 1907. Mais ce grand livre philosophique d'Ibn Sînâ n'est pas encore étudié.

- *Al Ichârât wal tanbihât* (Le livre des théorèmes et des avertissements), édit. J. Forget, Leyde, 1892. Mehren en a publié dans les *Traité mystiques d'Avicenne* (Leyde, 1889-94) le texte arabe, avec une paraphrase en français, des trois dernières sections. Sur la valeur et la place de cet ouvrage dans les écrits philosophiques d'Ibn Sinâ, voir ici, p. 64.
- *Jâmi' al badây'* (Collection des Merveilles) d'Ibn Sinâ et d'autres penseurs musulmans, Le Caire, 1917. Contient un ensemble de petits traités avicenniens qui portent surtout sur l'interprétation de quelques données religieuses.
- *Mantiq al Machriqiyyîn* (La logique des Orientaux), Le Caire, 1910.
- *Al Najâ* (Le salut), Le Caire, 1331 h. Abrégé du *Kitâb al Chifâ*.
- *Al Qanoân* (*Libri quinque Canonis medicinae*), texte arabe, édit. de Rome, 1593.
- *Tis'o rasâ'il fil hikmat wal tabi' iyyât* (Neuf dissertations sur la philosophie et la physique), Le Caire, 1908. Edition très défectueuse qui doit être reprise et dans laquelle nous avons relevé certaines erreurs (voir ici, p. 123 n° 3). Mehren a donné quelques résumés de la plupart de ces dissertations dans *Le Muséon*, t. I, II, III, IV, 1882-1885 ; voir Mehren.

IBN TUFAYL (Aboû Bakr Moḥammad), *Ḥayy ibn Yaqẓhân* (Le vivant fils du vigilant), texte arabe publié et traduit en français par L. Gauthier (Collection du gouvernement général de l'Algérie), Alger, 1900.

IKHWÂN AL ʿAFA' (les Amis fidèles), *Rasâ'il* (Dissertations), 53 risala divisées en 4 part. dans 2 vol., Le Caire, 1928. Il existe une autre édition, celle de Bombay, plus vieille, mais moins défectueuse, en 2 vol. Des études et des traductions partielles en des langues européennes ont porté sur ces *Rasâ'il* ; Dieterici, en particulier, s'en est beaucoup occupé dans une série de publications. Toutefois ses travaux sont trop hâtifs, ses traductions peu fidèles, et les *Rasâ'il* restent encore à étudier.

JOUFFROY (T.-S.), *Mélanges philosophiques*, Paris, 1901.

JOURDAIN (Ch.), *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, 1858.

AL KHAYYÂT (Aboû al Ḥosayn) *Kitâb al intiḡâr wal radd 'âlâ Ibn al Rawandî al molhîd* (Le livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al Râwandî l'hérétique), édit. H. S. Nyberg, Le Caire, 1925. Le seul écrit mo'tazilite connu de nous et auquel l'éditeur ajoute une excellente introduction.

AL KINDÎ (Ya'qûb), *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq Al Kindi, zum ersten Mal herausgegeben von Dr Albino Nagy*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster, 1897. Contient quatre petits traités philosophiques d'al Kindî traduits en latin. La plus grande partie du troisième semble cependant, comme l'a déjà fait observer Nagy (*Die philos. Abh.*, pp. xxv-xxvi), appartenir plutôt à Ikhwân al ʿAfa'. Sur la valeur de ces traités, voir ici, pp. 184 et suiv.

- KRAUS (P.), *Beiträge zur islamischen Kelzergeschichte. Das Kitâb az zumurrud des Ibn ar-Rawandî*, dans *Rivista degli studi orientali*, t. XIV, pp. 93-129, 335-379, Rome, 1934. Etude approfondie et très érudite.
- *Dschâbir ibn Hajjân und die Isma'ilijja*, dans *Dritter Jahresbericht des Forschung. Instituts f. Geschichte der Naturwissenschaften*, pp. 23-41, Berlin, 1930.
- *Studien zu Jâbir ibn Hayyân*, dans *Isis*, pp. 7-30, Bruges, 1931.
- LALANDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol. et 1 suppl., 4^e édit., Paris, 1932.
- LEBRETON (J.), *Mani et son œuvre. — D'après les papyrus récemment découverts*, dans *Etudes*, t. CCXVII, n^o 20, pp. 129-142, Paris, 20 oct. 1933.
- LECLERC (L.), *Histoire de la médecine arabe. Exposé des traductions du grec. Les sciences en Orient, leur transmission à l'Occident par les traductions latines*, 2 vol., Paris, 1876. Bonne compilation qui repose principalement sur le livre d'Ibn Abî Oçaybi'a, '*Oyoûn al anbâ*', et qui est assez utile pour l'histoire des traductions musulmanes.
- LEIBNIZ, *La monadologie*, texte publié d'après les manuscrits et accompagné d'éclaircissements par E. Boutroux, Paris, 1930. Le savant éditeur y donne un bon exposé à la fois synthétique et compréhensif de la doctrine leibnizienne.
- LÉVY (L.-G.), *La métaphysique de Maïmonide*, Paris, 1904. Un tout petit résumé sur un sujet que l'auteur a repris dans son livre suivant.
- *Maïmonide*. — Collection des grands philosophes, Paris, 1911. Voir ici, p. 116, n^o 6.
- MABILLEAU (L.), *Histoire de la philosophie atomistique*, Paris, 1895. Voir ici, p. 50, n^o 1.
- MACDONALD (D.-B.), *Allâh* (t. I, pp. 304-314) et *Kalâm* (t. II, pp. 712-717) dans *Encyc. de l'Islam*.
- MADKOUR (I.), *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe ; ses traductions, son étude et ses applications*. Thèse pour le doctorat ès lettres, présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris, 1934.
- MAGNIEN (V.), *Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme*, dans *Revue des études grecques*, t. XL, pp. 117-141, Paris, 1927.
- MAIMONIDE (M.), *Le Guide des Egarés. Traité de théologie et de philosophie*, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques littéraires et explicatives par S. Munk, 3 vol., Paris, 1856-66. Le texte arabe est imprimé en lettres hébraïques.

MARGOLIOUTH D.-E.), *The Early development of Mohammedanism*, lectures delivered in the University of London, London, 1914.

MARITAIN (J.), *Introduction générale à la philosophie*, Paris, 1930.

MAS'OUÏ (Aboû al Ḥasan 'Alī Ibn al Ḥosayn), *Moroûj al dhahab* Les prairies d'or, texte arabe, publié et traduit en français par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 9 vol., Paris, 1861-77. Offre des renseignements historiques très abondants, qui malheureusement manquent souvent d'ordre et de choix.

MASSIGNON (L.), *Ana al Haqq*, étude historique et critique sur une formule dogmatique de la théologie mystique, d'après les sources islamiques, dans *Der Islam*, Strassburg, 1912.

— *Hallâdj* (t. II, pp. 254-55), *Hulûl* (t. II, p. 354) et *Karmâtes* (t. II, pp. 813-818) dans *Encyc. de l'Islam*. Le dernier article, en particulier, est très riche et fort intéressant.

— *Essai sur les systèmes du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922. Etude profonde qui offre des renseignements précieux sur les premiers soufis.

— *La Passion d'Al Hosayn Ibn Mansour al Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad, le 26 mars 922*, 2 vol. avec 28 planches, Paris, 1922.

— Voir aussi al Hallâj.

MEHREN (A.-F.), *Exposé sur la réforme de l'islamisme commencée au III^e siècle de l'hégire par Abou-'l-Hasan el Ash'ari et continuée par son école, avec des extraits du texte arabe d'Ibn Asakir*, Leide, 1878.

— *La philosophie d'Avicenne d'après des documents inédits* (t. I, pp. 389-409, 506-522), *Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam* (t. II, pp. 460-474, 561-574), *Vues d'Avicenne sur l'astrologie et le destin* (t. III, pp. 383-403), *Le traité d'Avicenne sur le destin* (t. IV, pp. 35-42) et *Vues théosophiques d'Avicenne* (t. IV, pp. 594-609), dans *Le Muséon*, revue internationale, Louvain, 1882-85.

— Voir aussi Dimachqî, Ghazâlî, Ibn Sab'in et Ibn Sinâ.

MEYERHOF (M.), *Science and medicine*, dans *The Legacy of Islam*, pp. 310-355.

MOḤAMMAD ('Abdo), *Commentaire sur al Baçâ'ir al naçîriyya*, Le Caire, 1898.

MUNK (S.), *Notices sur Joseph ben Juda ou Aboul' hadjadj Yousouf ben Yahia al sabli al Maghrebi, disciple de Maïmonide*, dans *Journal As.*, 3^e s., t. XIV, 1842.

— Voir aussi Maïmonide.

NAÇÎR-I-KHOSRAW, *Zâd al mosâfirîn* (Provision des voyageurs), édit. Kaviani, 1925.

NAGY (A.), voir al Kindî.

NALLINO (C.-A.), *Filosofia « orientale » od « illuminativa » d'Avicenna*, dans *Rivista*, vol. XI, fasc. IV, pp. 433-467, Rome, 1925.

AL NASAFI (Najm al Dîn Abou Hâfç 'Omar), *'Aqâ'id*, avec le commentaire de Taftâzânî et des surcommentaires d'autres auteurs postérieurs, Le Caire, 1329 h.

NICHOLSON (R.-A.), *Ittiḥâd*, dans *Encyc. de l'Islam*, t. II, p. 601.

— *Mysticism*, dans *Legacy of Islam*, pp. 210-238.

— *Studies in islamic mysticism*, Cambridge, 1921.

— *The mystics of Islam*, London, 1914.

PATTON (W.-M.), *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna, a biography of the imam including an account of the mohammedan inquisition called the Mihna*, 218-234 h., Leyden, 1897. Voir ici, p. 48, n° 8.

PÉRIER (Au.), *Yahya ben Adi*, Paris, 1920.

PLATON, *Œuvres complètes*, en cours de publication, collection G. Budé.

PLOTIN, *Ennéades* (avec Porphyre, *Vie de Plotin*), trad. E. Bréhier, coll. Budé, en cours de publication.

PRISOT (Val. P.), *Porphyre*, dans *Dict. d. sc. philos.*, pp. 1365-1369.

RAVAISSON (F.), *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 vol., Paris, 1846; nouvelle édit., Paris, 1913.

AL RÂZÎ (Abou Hâtîm 'Abd al Raḥmân), *Kitâb a'lâm al nobowwa* (Le livre des signes de la prophétie), manuscrit, collection de Hamdânî-Sûrat (Inde). Grande polémique qui mérite réellement d'être publiée.

AL RÂZÎ (Fakhr al Dîn), *Ma'âlim oçoûl al dîn* (Les indices des principes religieux), en marges de *Moḥaṣṣal*.

— *Moḥaṣṣal afkâr al molaqaddimîn wal mola'akkkhirîn min al falâsifat wal molakallemîn* (Résumé des idées des savants antérieurs et postérieurs, philosophes et théologiens), accompagné d'un petit commentaire de Naçir al Dîn al Tôûzî, Le Caire, 1323 h. Bon instrument pour avoir une idée des diverses questions de la théologie musulmane.

RENAN (E.), *Averroès et l'averroïsme, essai historique*, 8^e édit., Paris, 1925. Voir ici p. 2.

— *De philosophia peripatetica apud Syros commentatio historica*, Paris, 1852.

— *Histoire générale des langues sémitiques*, 4^e édit., Paris, 1868.

— *L'islamisme et la science, conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883*.

- RIVAUD (A.), *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1905.
- *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1929.
- *Timée, Critias*, texte établi et traduit, dans *Platon, Œuvres complètes*, t. X, coll. Budé, Paris, 1925.
- ROBIN (L.), *Le Traité de l'âme d'Aristote*, dans *Année philosophique* (1901), pp. 27-58.
- *Sur la doctrine de la Réminiscence*, dans *Revue des études grecques*, t. XXXII, pp. 451-461, Paris, 1919.
- RODIER (G.), *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1926.
- *Traité de l'âme*, 2 vol., Paris, 1900.
- ROHMER (J.), *Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme*, dans *Archives d'hist. doct. et litt. du moyen âge*, t. II, pp. 73-77, Paris, 1927.
- ROSS (W.-D.), *Aristotle*, London, 1923, trad. fr., Paris, 1930. Etude remarquablement érudite qui témoigne surtout d'une connaissance profonde de l'aristotélisme dans ses diverses sources.
- *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vol., Oxford, 1924. On trouve dans l'introduction un excellent exposé de la théologie d'Aristote. Voir aussi le compte rendu que M. E. Bréhier en a fait dans la *Revue des études grecques*, t. XXXIX, pp. 293 et suiv., Paris, 1926.
- ROUGIER (L.), *La scolastique et le Thomisme*, Paris, 1925. Contient une longue étude sur la notion de l'essence et de l'existence, et sur son rôle dans la scolastique arabe et latine.
- ROUSTAN (D.), *Leçons de philosophie*, Paris, 1928.
- RUSKA (J.), *Al-Birûni als Quelle für das Leben und die Schriften al-Râzi's*, dans *Isis*, pp. 26-50, Bruxelles, 1922.
- *Die bisherigen Versuche das Dschâbirproblem zu lösen*, dans *Dritter Jahresbericht*, Berlin, 1930.
- SAISSET (E.), *Panthéisme*, dans *Dict. d. sc. philos.*, pp. 1237-249.
- Voir aussi Spinoza.
- SALIBA (Dj.), *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926. Travail un peu hâtif, auquel on ne peut trop reprocher d'être mal digéré.
- SCHMIDT (C.), *Neue Original quellen des Manichäismus aus Aegypten*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933.
- SCHMÖLDERS (Au.), *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzel*, Paris, 1842. Munk en a déjà fait une

bonne critique, à laquelle nous renvoyons (*Mélanges*, p. 337, n° 2) ; voir aussi ici, p. 47; n° 3.

AL SIYOÛTÎ (Jalâl al Dîn), *al Mozhir* (Le brillant), 2 vol. Le Caire, 1282 h.

SOHRAWARDÎ (Chihâb al Dîn al Maqtoûl), *Hayâkil al noûr* (Les temples de la lumière), Le Caire, 1335 h. M. van den Bergh en a donné une traduction hollandaise (*Tijdschrift voor wijsbegeerte*, janvier, 1916, p. 30-59). Contient un bon résumé très systématique de la « Philosophie illuminative ».

— *Hikmat al ichrâq*, lithographié à Téhéran en 1898, accompagné en marges de commentaires de Qotb al Dîn al Chirâzî (1311) et de gloses de Çadr al Dîn al Chirâzî (1640). La source principale ou la somme de la « Philosophie illuminative ».

SPINOZA, *Œuvres de Spinoza*, trad. Saisset, 3 vol., Paris, 1872.

TAFTÂZÂNÎ (Sa'ad al Dîn Mas'oûd), voir al Nasafi.

THOMAS d'AQUIN (Saint), *Opera omnia*, 12 vol., édit. de Rome, Rome, 1882-1906.

VACHEROT (E.), *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., Paris, 1846-51.

VAN DEN BERGH (S.), *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen, Leiden, 1924. Bonne traduction accompagnée d'une étude critique et proprement philosophique qui donne une nouvelle direction à l'histoire de la philosophie musulmane. M. Gilson en a reconnu la valeur immense (*Archives*, t. II, 1927, p. 92, n° 2).

— *Suhrawardî*, dans *Encyc. de l'Islam*.

— Voir aussi Sohrawardî.

WEBER (A.), *Histoire de la philosophie occidentale*, dern. édit., Paris, 1925.

WENRICH (I.-G.), *De auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis Arabicis Armeniacis Persicisque*, Lipsiae, 1842. Puisé principalement dans *Târikh al hokamâ'* de Qiftî.

WENSINCK (A.-J.), *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932. Le travail le plus récent et le mieux documenté sur la dogmatique musulmane.

WINTER (M.), *Über Avicennas opus egregium de Anima. (Liber sextus naturalium). Grundlegender Teil*, Wissenschaftliche Beilage zu dem Jahresbericht des K. Theresien, Gymnasiums in München für das Schuljahr 1902-1903, München, 1903. Sur le contenu et la valeur de ce travail, voir Gilson, *Archives*, t. IV, 1929-30, p. 38, n° 2.

WULF (M. de), *Histoire de la philosophie médiévale*, 5^e édit., Louvain, 1924.

- *Y eut-il une philosophie scolastique au moyen âge ?* dans *Revue néo-scholastique*, XXVIII (1927), pp. 5-27.
- YAQOÛT (Chihâb al Dîn Aboû 'Abd Allâh), *Mo'jam al odabâ'* (Dictionary of learned men), édit. Margoliouth, 7 vol., Leyden, 1907-1926. Une des plus grandes études biographiques en arabe.
- ZELLER (Ed.), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4^e édit., Leipzig, 1909. Il en existe une traduction française inachevée, par Boutroux et Belot.

INDEX ALPHABÉTIQUE

I

Noms propres¹

- Aboû Hâchim**, atomisme arabe, 57 ; attributs divins, 63 ; voir aussi 7.
- Ach'arî**, aristotélisme, 8, 55 ; atomisme, 50 n., 56 ; libre arbitre, 56 ; spiritualité de l'âme, 162.
- Ach'arites**, attributs divins, 48 ; miracles, 211 ; mouvement scientifique, 54 ; problème d'*al holoûl*, 204.
- Albert le Grand**, théorie de la prophétie, 206 ; unité de l'intellect, 171 ; voir aussi 2, 119, 173 n.
- Alexandre d'Aphrodisias**, rôle de l'imagination, 124 ; théorie de l'intellect, 131-133 ; voir aussi 95, 113, 114, 125 n.
- Alexandre de Halès**, critique de la théorie des dix Intelligences (119) et de l'intellect, 177.
- Alexandrie** (école) et Alexandrins, 13, 19, 25, 27, 40, 45, 46, 67, 90, 104, 144, 155, 189-190.
- 'Allâf**, atomisme, 49 sq. ; voir aussi 6.
- Ammonius** et al Fârâbî, 23 n.
- Aristote**, âme et corps, 127 ; devenir, 33, 45 ; éternité de la matière, 74, 103, 113 ; facultés de l'âme, 124 ; hésitation entre le monothéisme et le polythéisme, 61, 84 ; mouvements des sphères, 90-92 ; notion de Dieu, 66-67 ; *voûc*, 130-131 ; rêve, 194-195 ; souverain bien, 188-189 ; voir aussi 37, 80, 125 n.
- Augustin (Saint)**, illuminisme, 174-175 ; voir aussi, 153.
- Bâqillânî**, atomisme 50 n., 56 ; voir aussi, 147, 211.
- Baur**, 16 n.
- Boer (de)**, 99, 184.
- Bréhier**, 17, 132 n.
- Brochard**, 21, 208.
- Burnet**, 33.
- Carra de Vaux**, 3, 4, 11, 24, 158, 183, 197, 202.
- Chahrastânî**, atomisme, 57 ; critique de la conception philosophique de Dieu, 68-69 ; voir aussi 48, 211.
- Chaignet**, 132 n.
- Chi'ites**, contribution au développement de la vie scientifique, 54 ; voir aussi 68, 161, 162.
- Cicéron**, 22 n.
- Couturat**, 21.
- Démocrite**, 44, 55.
- Descartes**, création continue chez lui et chez les théologiens musulmans, 55, 56 ; volonté divine, 108 ; esprit animal et *al roûh* d'al Fârâbî, 126 ; homme « volant » d'Ibn Sinâ et le *cogito*, 153.
- Dieterici**, 3, 143 n., 148.
- Dominicus Gundissalinus**, introduction de la théorie arabe de l'intellect dans la scolastique occidentale, 175-176 ; voir aussi 16 n.
- Duhem**, 104, 168, 221.
- Duns Scot**, intention première et intention seconde, 140 ; voir aussi 172.

1. Nous ne donnons ici que les noms importants.

- Galien**, style d'Aristote, 23 ; physiologie alfarabienne, 127 ; voir aussi 126 n.
- Gauthier**, 14, 79, 120 n., 217.
- Ghazâlî**, atomisme, 57 ; causalité, 54 ; conception philosophique de Dieu, 71 ; eschatologie, 212, 215-216 ; mystique, 15, 204-205 ; science divine d'après les philosophes, 69-70, 84 ; spiritualité et immortalité de l'âme, 163-164 ; théorie des dix Intelligences, 107-109 ; voir aussi 9, 75-76, 81, 85, 103, 121, 147, 173.
- Gilson**, influence de la théorie arabe de l'intellect sur la scolastique latine, 175 sq. ; voir aussi 51, 53 n., 130, 132 n., 149 n., 153, 158, 174, 179, 188.
- Gobineau**, 2.
- Goldziher**, 5 n.
- Guillaume d'Auvergne**, critique de la théorie arabe des dix Intelligences (118-119) et de l'intellect, 176 ; voir aussi 120, 171, 173 n.
- Hallâj**, mystique hallajienne et mystique alfarabienne, 187-188 ; voir aussi 15, 197.
- Hamelin**, 131 n.
- Harrân** (ville), 101, 102.
- Horten**, 7 n., 15, 50 n., 143 n.
- Ibn Abî Oçaybi'a**, 20.
- Ibn Bâja**, mystique alfarabienne, 198-199 ; voir aussi 4, 166 n., 170.
- Ibn Gabirol** (Avicéron), 116, 169 n.
- Ibn Khaldoun**, influence de Platon sur lui, 182 ; voir aussi 8 n.
- Ibn Khallikân**, 23-24.
- Ibn Rochd** (Averroès), accord de la religion et de la philosophie, 41, 72, 216-217 ; son attachement à Aristote, 180 ; critique de l'atomisme (53, 56-57) et de la théorie des dix Intelligences, 109-115 ; mystique alfarabienne, 189, 199 ; notion de Dieu, 65 ; théorie de l'intellect, 164-169 ; voir aussi 40, 66, 69 n., 80, 81, 103, 107 n., 108 n., 125, 134, 147, 151, 221-222.
- Ibn Sab'in**, influence d'al Fârâbî sur lui, 199, 201-202 ; voir aussi, 30, 129.
- Ibn Sinâ** (Avicenne), conception de l'Etre premier, 64-65 ; essence et existence, 78-79 ; intellect, 158-160 ; mystique, 196-198 ; prophétisme, 198 ; rationalisation des données religieuses, 214-215 ; substantialité, spiritualité et immortalité de l'âme, 153-157 ; théorie des dix Intelligences, 106-107 ; voir aussi 24, 39, 41, 70, 72, 85, 89, 92, 93, 96 n., 103, 108, 121, 129, 140 n., 144, 163 n., 172-173, 182 n., 186 n., 218, 221.
- Ibn Sirîn**, 193.
- Ibn Taymiya**, 202.
- Ibn Tôfayl**, mystique alfarabienne, 199 ; voir aussi 4, 25, 30 n., 64 n.
- Ichrâqiyyîn** (Illuministes), 199-201.
- Ikhwân al Çafâ** (Amis fidèles), méthode allégorique, 24 ; principes des êtres, 102 n. ; voir aussi 8 n., 20, 54.
- Imâm al Haramayn**, 163.
- Ismâ'iliens**, chute de l'âme, 161 ; émanation, 101 ; prophétie, 198 n. ; voir aussi 20.
- Jâbir ibn Hayyân**, personnalité et doctrine, 6.
- Jâhîzh**, rapport avec l'aristotélisme, 7.
- Jonayd**, doctrine de l'union mystique, 187, 197, 204.
- Khârijites**, définition d'*almo'min* (le croyant), 63.
- Al Kindî**, âme du monde, 98 ; doctrine, 5, 8 ; intellect, 133-136 ; rêve, 194 ; voir aussi, 24, 99.
- Kraus**, 6 n.
- Leibniz**, 52, 53.
- Levy**, 66.
- Mabilleau**, 50 n.
- Macdonald**, 52.
- Maimonide**, atomisme, 53, 55 ; intellect, 169-170 ; notion de Dieu,

- 66 ; prophétie, 205-206 ; théorie des dix Intelligences, 116-118 ; voir aussi 85, 100.
- Margoliouth**, 203 n.
- Massignon**, mystique hallajienne, 186 ; voir aussi 24, 54 n., 64 n., 101 n., 102 n., 148 n., 203.
- Mégariques**, 80.
- Mehren**, 2, 25 n., 64, 215.
- Mohammad'Abdo**, 2, 54 n.
- Motakallemin**, 72, 80, 146, 147, 150, 203, 211.
- Mo'tazilites**, 48, 61, 63, 68, 99, 193 n., 210, 211.
- Munk**, atomisme arabe, 50 n., 52, 55 ; voir aussi 64 n., 116 n., 120 n., 129 n., 220.
- Al Nadim**, 5.
- Nagy**, 194.
- Nallino**, 64 n.
- Al Nasafi**, 57.
- Al Nazhzhâm** (Aboû Ishâq, Ibrâhîm), atomisme, 57 ; influence stoïcienne, 6.
- Nicholson**, 203.
- Philon d'Alexandrie**, 25, 86, 217.
- Platon**, acquisition de la vertu, 36-37 ; création du monde, 105 ; doctrine ésotérique et exotérique, 22 ; immortalité de l'âme, 29 ; politique platonicienne et politique alfarabienne, 182-184 ; voir aussi 26 n., 33, 45, 90, 105.
- Plotin**, chute de l'âme, 190 n. ; émanation, 74, 77, 103-104 ; extase alexandrine et mystique alfarabienne, 189 ; l'Un et le multiple, 45, 46 ; voir aussi 186 n.
- Porphyre**, 13, 35 n.
- Proclus**, 77, 104, 168.
- Pythagore**, 44, 128, 161.
- Qarmâtes**, chute de l'âme, 161 ; émanation, 101 ; leur rôle dans le progrès scientifique, 54 ; notion de Dieu, 68 ; prophétie, 198 n.
- Ravaisson**, 23.
- Al Râzî** (Fakhr al Dîn), atomisme, 57.
- Al Râzî** (Moahmmad ibn Zakariyyâ), chute de l'âme, 162 ; émanation, 102 n. ; prophétie, 143.
- Renan**, maimonidisme et averroïsme, 177-118 ; voir aussi 2, 4, 14 n., 41, 54, 68, 103, 150 n., 167, 186, 198, 221.
- Robin**, 33.
- Rodier**, 122, 130 n., 131 n.
- Roger Bacon**, intellect et illumination, 176-177 ; voir aussi 119, 121, 173.
- Ross**, 91, 131 n., 145 n.
- Roustan**, 32.
- Ruska**, 6 n.
- Schmölders**, 3 n., 55.
- Socrate**, 8-9, 76.
- Sohrawardî**, « philosophie illuminative » et mystique alfarabienne, 199-201, 202 ; voir aussi 20.
- Sonnites**, 210, 211.
- Soufis**, 71, 169, 186, 187, 188, 197, 203, 204, 205.
- Spinoza**, panthéisme mystique, 86-87 ; prophétie, 206-207, 208 ; voir aussi 108.
- Steinschneider**, 3.
- Stoïciens**, 45, 86, 95, 98, 132, 140 n., 213.
- Taftâzânî**, 57.
- Thâbit Ibn Qorra**, 6, 101.
- Thémistius**, 42, 114, 134 n.
- Théophraste**, 131.
- Théry**, 132 n.
- Thomas d'Aquin (Saint)**, critique de l'atomisme arabe, 52, 53, 55 ; intellect et théorie de la connaissance, 171, 172, 173 n., 174, 177-179 ; mouvements des sphères, 119-120 ; notion de Dieu, 66 ; voir aussi 27, 97, 113, 114, 128, 206.
- Van den Bergh**, 112, 200 n.
- Zeller**, 27, 132 n., 143.

II

Termes techniques

N. B. — Nous avons introduit dans cette table les mots grecs et nous les avons classés dans l'ordre alphabétique, sans tenir compte de l'aspiration et en adoptant les équivalences suivantes : $\gamma = g$, $\theta = th$, $\kappa = k$, $\phi = ph$, $\chi = ch$, $\psi = ps$. Quant aux mots arabes, nous les avons donnés à la fin dans leurs caractères propres, ce que nous aurions dû faire dans le corps de l'ouvrage ; mais, malheureusement, les conditions d'impression ne nous l'ont pas permis.

Abstraction, 139, 145.

Accident, chez les atomistes arabes, 50, 57 ; l'âme n'est pas un accident du corps, 154.

Acte et puissance, en morale, 37, 38 ; en psychologie, 141 ; théorie de la connaissance, 33.

Ἀἰδώς, 130.

Allah, noms, 62 ; qualités, 47.

Ame animale, végétative et raisonnable, 123 ; âmes des sphères, 91-92, 113-114 ; âme du monde, 98, 105 ; âme, forme du corps, 128, 155.

Ἀμύγης, 130.

Ange, conception philosophique et théologique, 85-86, 211, 213.

Animisme, 91.

Anie rem, 128.

Ἀπαθής, 130.

Appréhension, 140.

Archétypes, Idées de Platon, 26.

Ascension, 85, 192, 203.

Astrologie, critique d'al Fârâbî, 95-96.

Ἀθάνατος, 130.

Atome et atomisme, de Démocrite, 44 ; des théologiens musulmans, 49-52 ; atome et monade, 52-53 ; valeur de la doctrine, 53-57.

Attributs divins, chez al Fârâbî, 60-62 ; dans les écoles théologiques, 47-49.

Augustinisme, alfarabisant ou avicennisant, 174 ; augustinisme aristotélisant, 175.

Averroïsme et avicennisme, 2 n.

Balance, eschatologie, 210.

Bien, idée du Bien chez Platon, 27, 67.

Causalité, chez les atomistes arabes 51, 53-54 ; Dieu « Cause des causes », 70.

Chef social, son rôle et ses qualités chez Platon et al Fârâbî, 183-184.

Χωριστὸς, 130.

Cité idéale d'al Fârâbî, 182 sq.

Classification, son rôle dans la méthode alfarabienne, 16-17.

Concours divin, 36.

Connaissance, théorie, 32 ; connaissances premières et connaissances secondes, 32.

Cosmologie alfarabienne, origine et portée, 90 sq.

Création continue, 51 sq.

Credo, 47.

Dator formarum, 128.

Définition de Dieu, 59, 71.

Démiurge, 27, 67, 105.

Désir, acte volontaire, 75-76 ; mouvements des sphères, 93.

Déterminisme, chez al Fârâbî, 97 ; déterminisme et libre arbitre, 80-81.

Devenir, 33, 45.

Dialogue chez Platon, 30, 40.

Dieu, chez al Fârâbî, 58 sq. ; chez Aristote, 45, 66-67 ; conception théologique, 47 sq. ; Dieu et le monde, 49 sq. 73.

Disposition et aptitude de l'enfant, 37-38.

- Divination** par le sommeil, 194-195.
Divinisation des astres, 100.
Division du travail, 183.
Dogme et dogmatique, 47 sq.
Dualisme, chez Platon, 20, 44, 45.
Dynamisme 53, 98.
 Ἐκστασις, 189.
Élément, en physique, 94 ; voir aussi, 82.
Emanation, définition, 74 sq. ; données, 81 sq. ; mécanisme, 81 sq. ; origine, 98 sq. ; principes, 77 sq.
Empirisme, 32, 38.
 Ἐνέργεια, 130.
Erudition d'al Fârâbî, 17.
Eschatologie, 210-212.
Espace, d'après les atomistes, 50.
Esprit animal, 126 ; esprit arien (esprit fusionniste), esprit sémitique (esprit séparatiste), 14 ; esprit synthétique d'al Fârâbî, 16-17.
Essence et existence, distinction, 78 ; en Dieu, 58.
Etre premier, 59 sq. ; l'Etre en tant qu'être, 68.
Examen en croix, ou « the cross examination », 16.
 Ἐξίς, 130, 137.
Expérience, théorie de la connaissance, 31 ; expérience mystique, 71.
Extase, 189.
Face, doctrine des deux faces de l'âme, 186.
Faculté, signification et classification des facultés de l'âme, 123-125 ; faculté sacrée, 206.
Fatalisme, 97.
Fonction de l'âme, 123.
Forme, formes abstraites, 140 ; forme et matière en physique (94) et en psychologie, 142.
Génération et corruption, 94.
Gravitation, loi, 93.
Habitude, chez Platon, 36 ; chez Aristote, 37.
Harmonie, dans le système d'al Fârâbî, 43, 98, 219 ; harmonie pré-établie, 53.
Hasard, 97.
Hérédité, son rôle chez Platon et Aristote, 35-37.
Hiérarchie des âmes, 125 ; des êtres, 88 sq. ; des formes intelligibles, 141 ; des intellects, 141 ; idée de hiérarchie dans le système d'Aristote, 89.
Homme « volant » ou homme « voilé », preuve de l'existence de l'âme, 153.
Hyle, 94.
Hypostase, 105.
Idéalisme, 87, 128, 220.
Idée, doctrine de Platon, 25 sq. ; triple existence des idées chez al Fârâbî, 34, 140.
Identification mystique hallajienne, 187-188.
Idolâtrie, 100.
Illuminisme de Saint Augustin, 174 ; d'al Fârâbî, 195-196 ; de Roger Bacon, 176-177 ; de Sohrawardî (philosophie illuminative), 199 sq.
Imagination, sens psychologique, 124-125 ; imagination et rêve, 190 sq.
Immortalité de l'âme chez al Fârâbî, 29-30 ; chez Ibn Sînâ, 155-157 ; chez Platon, 29.
Induction et Réminiscence, 33.
Innéisme, 36.
Inspiration, prophétie, 195.
Instinct monothéiste de Renan, 14.
Intellect chez al Fârâbî, 136 sq. ; chez al Kindî, 133-136 ; chez Alexandre d'Aphrodisias, 131-133 ; chez Aristote, 130-131 ; chez Ibn Rochd, 164-168 ; chez Ibn Sînâ, 158-161 ; chez Maïmonide, 169-170 ; dans la scolastique latine, 170 sq. ; traité d'al Fârâbî, 146 sq.
Intellect acquis, 140-141.
Intellectus acquisitus, 143.
Intellect en acte, 139-140.
Intellect hylique ou possible, 137-139.
Intellectualisme, 68.
Intellectus sanctus, 206.
Intelligence, les dix Intelligences, 83 sq.
Intelligence agente, rôle physique,

- 94, 97 ; rôle psychologique et mystique, 142 sq., 185 sq.
Intelligencia agens, ou *intelligencia prima*, 135.
Intelligibles purs, 140.
Intention première et seconde, 140.
Intuition, psychologie mystique d'al Fârâbî et son origine chez Aristote, 140, 142.

Libre arbitre, 56, 81.
Loi, 213.
Lumière des lumières, 100.

Maïmonidisme, 177.
Mal, problème, 56.
Manichéisme, 99-100.
Matérialisme, 131.
Matière, voir forme.
Mazdéisme, 99-100.
Mécanisme, 53.
Mémoire, rapport avec les formes intelligibles, 160 ; voir aussi, 32.
Méthode générale d'al Fârâbî, 16-17 ; sa méthode dans la *Concordance*, 39.
Miracle, 211, 212-213.
Modèle, 26.
Moi et Toi, problème mystique, 186 sq. ; sentiment du moi, 124.
Monade, voir atome.
Monisme, 68.
Monothéisme, 61, 85.
Morale, 34, 181.
Moteur des sphères, 91-92 ; le Premier Moteur d'Aristote et le Dieu d'al Fârâbî, 67, 113.
Mouvement, voir cosmologie.
Μῦθος, 20.
Mysticisme d'al Fârâbî : son rôle en politique (184 sq.), en psychologie (140, 144) et en théologie (60, 71-72) ; sources, 186 sq.
Mythe, chez Platon, 20 sq. ; chez les philosophes musulmans, 24-25.

Nécessaire et Possible, distinction, 78-80.
Nombre et atome, 44.
Noms de Dieu, 62-63.
Νοῦς, 122, 189 ; **νοῦς ἐνὶ τῇ καρδίᾳ**, 137, 143 ;
νοῦς καθ' ἑξιν, 137 ; **νοῦς πρακτικός**, 137 ;
νοῦς θεωρητικός, 137 ; **νοῦς ὁλικός**, 137.

Occasionalisme, 51.
Οὐσία, 130.

Panthéisme, d'al Fârâbî, 86 ; d'al Hallaj, 15, 186-187 ; de Plotin, 45-46 ; de Spinoza, 86 ; des Stoïciens, 45.
Parabole, dans les écrits des philosophes arabes, 24.
Pensée de la pensée, 67.
Péripatétisme, confusion du terme, 4-10.
Φαντασία, 124.
Φρόνησις, 148.
Φθαρτός, 130.
Physiologie d'al Fârâbî, 126-127.
Physique, 94 sq.
Φῶς, 130.
Platonisme, dans le monde musulman, 39-40.
Politique alfarabienne, 181 sq.
Positivisme, 37.
Πρᾶξις, 91.
Préparation, son rôle dans la physique et la psychologie alfarabiennes, 97, 178.
Principes de l'univers, 87 ; Principe des principes, 150, 217.
Prodiges, 211, 212.
Prophète, prophétie et prophétisme, 181 sq.
Psychologie d'al Fârâbî, 122 sq.

Qualités, 58 sq. ; voir aussi attributs.

Raison humaine et théorie alfarabienne de l'intellect, 145, 173 ; Raison universelle, 101.
Rationalisme, rationalisation des données religieuses, 215.
Réminiscence, 28 sq.
Rêve, théorie, 190 sq.
Révélation, 192.
Roman sabéen, 101. n.

Sabéisme, 100-101.
Salut, 185, 189.
Scepticisme, 53.

Science divine, conception philosophique (60-61, 69-70) et théologique (69-70); la science divine comme force créatrice, 74-76.

Σημαινόμενον et σημείον, 140.

Sens commun, 124.

Sensation, 123-124.

Solidarité sociale, 183.

Sommeil, 190, 191, 192.

Σοφιστής, 24.

Spiritualisme d'al Fârâbî, 87, 196, 220.

Style, d'al Fârâbî, 15-16, 24; des autres philosophes musulmans, 24-25; d'Aristote, 22-23.

Substance, chez les atomistes arabes, 49-50; au sens aristotélicien, 86; substance spinoziste, 86.

Sympathie universelle, 93.

Synchrétisme, chez al Fârâbî: signi-

fication (11-12), sources (13, 15-17); synchrétisme dans le monde arabe, 13-15.

Système du monde, 90.

Temps, notion chez les atomistes arabes, 50.

Traditionalistes et libéraux dans le monde musulman, 204.

Transcendant, 67.

τὸ λη, 94.

Un, 46, 58.

Union de l'intellect, 185 sq.

Unité de l'intellect chez Ibn Rochd, 167-168.

Vie future, voir eschatologie.

Virtus sancta, 206.

Volonté de Dieu, 108.

193	مخارج النبوة	137	العقل بالفعل
197	المريد	137	العقل بالقوة
191	مزاج رطب	137	العقل بالملكة
48	المشبهة	83	العقل الفعال
211	المعجزات	144	العقل المتفاد
192	المصراع	137	العقل المادي
48	المعطلة	137	العقل الهولندي
102	المعلم الثاني	210	العقلية
123	مفكرة	162	علم القلوب
210	الميزان	197	عارف
192	النبوة	203	نقرا
98	النفس الطيبة	124	نظا
49	نقطة	74	نصيه
101	نور محمد	5	فيثو لعرب
188	الناسوت	213	القائم
202	وحدة الوجود	125	قوة
62	و ضنع	187	الفيل وقال
123	و لهم	211	كرامات الأولياء
196	واضع التائيس	213	الاربع المحفوظ
129	والعب الصرور	188	الاربعوت
		63	المؤمه

49 بحر لهر فرد
 204 الحمول
 49 ذرة
 191 الرؤيا الصادقة
 192 رسول الله
 126 روح
 188 الروح المعنوية
 197 زالكه
 185 العادة
 210 السمعات
 24 سرفيا
 197 الشون
 64 الشيخ الرئيس
 199 الشيخ بقدر
 203 الصالحين
 210 الصراط
 48 الصفات
 47 الظاهر
 215 العرس
 197 العشر
 147 العقل

188 الحاد
 188 اتصال
 216 الأجماع
 63 أهوال
 187 الإرادة
 2 الاستاذ الرئيس
 24 اسطس
 63 الاسم والسمي
 62 الأسماك
 56 الكتاب
 47 الله
 101 أممر
 196 الأسماك
 187 آثار الحسن
 47 الأدول
 214 الأدولياء
 47 الآخرة
 47 الباطن
 48 الجسم
 193 تعبير الرؤيا
 62 توقيف، توقيفية

TABLE DES MATIÈRES

NOTE sur la transcription des mots arabes	IX
INTRODUCTION.	1

CHAPITRE PREMIER

<i>Le syncrétisme philosophique d'al Fârâbî.</i>	11
1. Sources du syncrétisme alfarabien.	13
2. Tentative de conciliation entre Platon et Aristote.	18
a) La conception de la vie chez Platon et Aristote.	18
b) Les mythes de Platon et le style aristotélicien.	20
c) La théorie des idées	25
d) La Réminiscence et la théorie de la connaissance.	28
e) L'hérédité et l'habitude.	34
3. La portée du syncrétisme d'al Fârâbî.	38

CHAPITRE DEUXIÈME

<i>Le point de départ de la philosophie musulmane.</i>	44
1. Le problème de l'Un dans les écoles théologiques de l'Islam.	47
2. Le rapport entre Dieu et le monde.	49

CHAPITRE TROISIÈME

<i>La notion de Dieu chez al Fârâbî.</i>	58
1. Les qualités de Dieu.	58
2. La notion de Dieu d'al Fârâbî dans les écoles postérieures.	64
3. Origine de la notion alfarabienne de Dieu.	66
4. Le Dieu d'al Fârâbî et le point de vue musulman.	68

CHAPITRE QUATRIÈME

<i>La théorie des dix Intelligences.</i>	73
1. Définition de l'émanation.	74

2. Les principes de l'émanation.	77
3. Les données de l'émanation.	81
4. Les dix Intelligences.	83
5. La hiérarchie des êtres.	88
6. Le problème cosmologique.	90
7. La physique alfarabienne.	94
8. Les sources de la théorie des dix Intelligences.	98
9. Le sort de la théorie des dix Intelligences.	106
a) La scolastique arabe.	106
b) La scolastique juive.	116
c) La scolastique latine.	118

CHAPITRE CINQUIÈME

<i>La théorie de l'intellect.</i>	122
1. L'âme dans ses fonctions et son rapport avec le corps.	123
2. Le problème de l'intellect d'Aristote à al Fârâbî.	130
3. La théorie de l'intellect chez al Fârâbî.	136
1. La théorie de l'intellect chez al Fârâbî et la tradition aristotéli- cienne.	143
5. Le traité de l'intellect d'al Fârâbî.	146
6. L'influence de la théorie alfarabienne de l'intellect.	151
a) La scolastique arabe.	152
α Ibn Sînâ.	152
β Ghazâlî et le point de vue religieux.	161
γ Ibn Rochd.	164
b) La scolastique judéo-chrétienne.	169

CHAPITRE SIXIÈME

<i>Prophétisme et union de l'intellect.</i>	181
1. Le prophète, chef de la cité parfaite.	182
2. La théorie alfarabienne de l'union de l'intellect et du prophé- tisme à travers le moyen âge et les temps modernes.	193

CHAPITRE SEPTIÈME

<i>L'interprétation rationnelle de certaines données religieuses.</i>	210
CONCLUSION.	219
BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE.	223
INDEX ALPHABÉTIQUE.	243

